Les incontournables de SPINOZA



Sommaire

AVANT-PROPOS

Merci d’avoir acheté « Les incontournables de Spinoza ».

Si vous appréciez sa lecture, aidez les futurs lecteurs dans leur choix en mettant un commentaire sur « Les incontournables de Spinoza ».

Cela vous prendra moins d’une minute, et vous m’aiderez par la même occasion à vous préparer d'autres ebooks de qualité.

Pour cela, il vous suffit d’aller sur la page du produit, de descendre jusqu'à la rubrique « *Commentaires en ligne* » et cliquez sur le bouton « *Créer votre propre commentaire* ».

D’avance, MERCI et bonne lecture !

-

Important :

Si vous avez des remarques, des demandes d’améliorations ou des suggestions, n’hésitez pas à m’envoyer un message sur mon adresse mail : collectionkindle@gmail.com, je serai ravi de vous répondre.

Vous pouvez également m’envoyer tout simplement un email pour m’indiquer que vous avez apprécié ce volume et que souhaitez être prévenu de la sortie de nouveaux livres Kindle.

À bientôt

L’ÉTHIQUE
(1842)

TRADUITE PAR SAISSET

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE
-
DE DIEU

DÉFINITIONS

I. J'entends par *cause de soi* ce dont l'essence enveloppe l'existence, ou ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante.

II. Une chose est dite *finie en son genre* quand elle peut être bornée par une autre chose de même nature. Par exemple, un corps est dit chose finie, parce que nous concevons toujours un corps plus grand ; de même, une pensée est bornée par une autre pensée ; mais le corps n'est pas borné par la pensée, ni la pensée par le corps.

III. J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose.

IV. J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

V. J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose.

VI. J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Explication : Je dis absolument infini, et non pas infini en son genre ; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs ; mais, quant à l'être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation, appartient a son essence.

VII. Une chose est *libre* quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et n'est déterminée à agir que par soi-même ; une chose est nécessaire ou plutôt contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi déterminée.

VIII. Par éternité, j'entends l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue comme résultant nécessairement de la seule définition de la chose éternelle.

Explication : Une telle existence en effet, à titre de vérité éternelle, est conçue comme l'essence même de la chose que l'on considère, et par conséquent elle ne peut être expliquée par rapport à la durée ou au temps, bien que la durée se conçoive comme n'ayant ni commencement ni fin.

AXIOMES

I. Tout ce qui est, est en soi ou en autre chose.

II. Une chose qui ne peut se concevoir par une autre doit être conçue par soi.

III. Étant donnée une cause déterminée, l'effet suit nécessairement ; et au contraire, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible que l'effet suive.

IV. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et elle l'enveloppe.

V. Les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, ou en d'autres termes, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

VI. Une chose vraie doit s'accorder avec son objet.

VII. Quand une chose peut être conçue comme n'existant pas, son essence n'enveloppe pas l'existence.

PROPOSITION I

La substance est antérieure en nature à ses affections.

Démonstration : Cela est évident par les Déf. 3 et 4.

PROPOSITION II

Entre deux substances qui ont des attributs divers, il n'y a rien de commun.

Démonstration : Cela résulte aussi de la Déf. 3. Chacune de ces substances, en effet, doit être en soi et être conçue par soi ; en d'autres termes, le concept de l'une d'elles n'enveloppe pas celui de l'autre.

PROPOSITION III

Si deux choses n'ont rien de commun, l'une d'elles ne peut être cause de l'autre.

Démonstration : Et en effet, n'ayant rien de commun, elles ne peuvent être conçues l'une par l'autre (en vertu de l'Axiome 5), et par conséquent, l'une ne peut être cause de l'autre (en vertu de l'Axiome 4). C. Q. F. D.

PROPOSITION IV

Deux ou plusieurs choses distinctes ne peuvent se distinguer que par la diversité des attributs de leurs substances, ou par la diversité des affections de ces mêmes substances.

Démonstration : Tout ce qui est, est en soi ou en autre chose (par l'Axiome 1) ; en d'autres termes (par les Déf. 3 et 5), rien n'est donné hors de l'entendement que les substances et leurs affections. Rien par conséquent n'est donné hors de l'entendement par quoi se puissent distinguer plusieurs choses, si ce n'est les substances, ou, ce qui revient au même (par la Déf. 4), les attributs des substances et leurs affections. C. Q. F. D.

PROPOSITION V

Il ne peut y avoir dans la nature des choses deux ou plusieurs substances de même nature, ou, en d'autres termes, de même attribut.

Démonstration : S'il existait plusieurs substances distinctes, elles se distingueraient entre elles ou par la diversité de leurs attributs, ou par celle de leurs affections (en vertu de la Propos. précéd.). Si par la diversité de leurs attributs, un même attribut n'appartiendrait donc qu'à une seule substance ; si par la diversité de leurs affections, la substance étant antérieure en nature à ses affections (par la Propos. 1), il suivrait de là qu'en faisant abstraction des affections, et en considérant en elle-même une des substances données, c'est-à-dire en la considérant selon sa véritable nature par les Déf. 3 et 4), on ne pourrait la concevoir comme distincte des autres

substances, ce qui revient à dire (par la Propos. précéd.) qu'il n'y a point là plusieurs substances, mais une seule. C. Q. F. D.

PROPOSITION VI

Une substance ne peut être produite par une autre substance.

Démonstration : Il ne peut se trouver dans la nature des choses deux substances de même attribut (par la Propos. précéd.), c'est-à-dire qui aient entre elles quelque chose de commun (par la Propos. 2). En conséquence (par la Propos. 3), l'une ne peut être cause de l'autre, ou l'une ne peut être produite par l'autre. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que la production d'une substance est chose absolument impossible ; car il n'y a rien dans la nature des choses que les substances et leurs affections (comme cela résulte de l'Axiome 1 et des Déf. 3 et 5). Or, une substance ne peut être produite par une autre substance (par la Propos. précéd.). Donc, elle ne peut absolument pas être produite. C. Q. F. D.

Autre Preuve : Cela se démontre plus aisément encore par l'absurde ; car, si une substance pouvait être produite, la connaissance de cette substance devrait dépendre de la connaissance de sa cause (par l'Axiome 4) et ainsi (par la Déf. 3) elle ne serait plus une substance.

PROPOSITION VII

L'existence appartient à la nature de la substance.

Démonstration : La production de la substance est chose impossible (en vertu du Coroll. de la Propos. précéd.). La substance est donc cause de soi, et ainsi (par la Déf. 1) son essence enveloppe l'existence, ou bien l'existence appartient à sa nature. C. Q. F. D.

PROPOSITION VIII

Toute substance est nécessairement infinie.

Démonstration : Une substance qui possède un certain attribut est unique en son espèce (par la Propos. 5), et il est de sa nature d'exister (par la Propos. 7). Elle existera donc, finie ou infinie. Finie, cela est impossible ; car elle devrait alors (par la Déf. 2) être bornée par une autre substance de

même nature, laquelle devrait aussi exister nécessairement (par la Propos. 7), et on aurait ainsi deux substances de même attribut, ce qui est absurde (par la Propos. 5). Donc, elle sera infinie. C. Q. F. D.

Scholie I : Le fini étant au fond la négation partielle de l'existence d'une nature donnée, et l'infini l'absolue affirmation de cette existence, il suit par conséquent de la seule Propos. 7 que toute substance doit être infinie.

Scholie II : Je ne doute pas que pour ceux qui jugent avec confusion de toutes choses et ne sont pas accoutumés à les connaître par leurs premiers principes, il n'y ait de la difficulté à comprendre la démonstration de la Propos. 7, par cette raison surtout qu'ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes, et ne savent pas comment s'opère la production des êtres. Et c'est pourquoi, voyant que les choses de la nature commencent d'exister ils s'imaginent qu'il en est de même pour les substances. Quand on ignore en effet les véritables causes des Etres, on confond tout ; on fait parler indifféremment des arbres et des hommes, sans la moindre difficulté ; que ce soient des pierres ou de la semence qui servent à engendrer des hommes, peu importe, et l'on s'imagine qu'une forme quelle qu'elle soit se peut changer en une autre forme quelconque. C'est encore ainsi que, confondant ensemble la nature divine et la nature humaine, on attribue à Dieu les passions de l'humanité, surtout quand on ne sait pas encore comment se forment dans l'âme les passions.

Si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance, ils ne douteraient en aucune façon de la vérité de la Propos. 7 ; bien plus, elle serait pour tous un axiome, et on la compterait parmi les notions communes de la raison. Par substance, en effet, on entendrait ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a besoin de l'idée d'aucune autre chose ; par modification, au contraire, ce qui est dans une autre chose, et dont le concept se forme par le concept de cette chose. Et de là vient que nous pouvons nous former des idées vraies de certaines modifications qui n'existent pas ; car, bien qu'elles n'aient pas d'existence actuelle hors de l'entendement, leur essence est contenue dans une autre nature de telle façon qu'on les peut concevoir par elle. Au lieu que la substance, étant conçue par soi, n'a, hors de l'entendement, de vérité qu'en soi.

Si donc quelqu'un venait nous dire qu'il a une idée claire et distincte, et partant une idée vraie d'une certaine substance, et toutefois qu'il doute de

l'existence de cette substance, ce serait en vérité (un peu d'attention rendra ceci évident) comme s'il disait qu'il a une idée vraie, et toutefois qu'il ne sait si elle est vraie. Ou bien, si l'on soutient qu'une substance est créée, on soutient par la même raison qu'une idée fausse est devenue une idée vraie, ce qui est le comble de l'absurdité. Et par conséquent il faut nécessairement avouer que l'existence d'une substance est, comme son essence, une vérité éternelle.

Nous pouvons tirer de là une preuve nouvelle de l'impossibilité de deux substances de même nature, et c'est un point qu'il est bon d'établir ici ; mais, pour le faire avec ordre, il y a quatre remarques à faire :

1° La vraie définition d'une chose quelconque n'enveloppe ni n'exprime rien de plus que la nature de la chose définie.

2° Il suit de là qu'aucune définition n'enveloppe ni n'exprime un nombre déterminé d'individus, puisqu'elle n'exprime rien de plus que la nature de la chose définie. Par exemple, la définition du triangle n'exprime rien de plus que la simple nature du triangle ; elle n'exprime pas un certain nombre déterminé de triangles.

3° L'existence d'un objet quelconque étant donnée, il y a toujours une certaine cause déterminée par laquelle cet objet existe.

4° Ou bien cette cause, par laquelle un certain objet existe, doit être contenue dans la nature même et la définition de l'objet existant (parce qu'alors l'existence appartient à sa nature) ; ou bien elle doit être donnée hors de cet objet.

Cela posé, il s'ensuit que, s'il existe dans la nature des choses un certain nombre d'individus, il faut que l'on puisse assigner une cause de l'existence de ces individus en tel nombre, ni plus ni moins. Par exemple, s'il existe Vingt hommes dans la nature des choses (nous supposerons, pour plus de clarté, qu'ils existent simultanément et non les uns avant les autres), il ne suffira pas, pour rendre raison de l'existence de ces vingt hommes, de montrer en général la cause de la nature humaine ; mais il faudra montrer en outre la cause en vertu de laquelle il existe vingt hommes, ni plus ni moins, puisqu'il n'y a rien (par la remarque 2) qui n'ait une cause de son existence. Or, cette cause (par les remarques 2 et 3) ne peut être contenue dans la nature humaine elle-même, la vraie définition de l'homme n'enveloppant nullement le nombre vingt. Et en conséquence (par la remarque 4), la cause

qui fait exister ces vingt hommes, et partant chacun d'entre eux, doit pour chacun être extérieure. D'où il faut conclure absolument que tout ce dont la nature comporte un certain nombre d'individus suppose nécessairement une cause extérieure, pour que ces individus puissent exister. Or, puisque l'existence appartient à la nature de la substance (comme on l'a montré précédemment dans ce Scholie), la définition de la substance doit envelopper l'existence nécessaire, et par conséquent son existence doit être inférée de sa seule définition. Mais d'un autre côté (en vertu des remarques 2 et 3), il est impossible que, de cette même définition, résulte l'existence de plusieurs substances. Il s'ensuit donc nécessairement que deux substances de même nature ne peuvent exister ; ce qu'on se proposait d'établir.

PROPOSITION IX

Suivant qu'une chose a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui appartient.

Démonstration : Cela est évident par la Déf. 4.

PROPOSITION X

Tout attribut d'une substance doit être conçu par soi.

Démonstration : L'attribut, en effet, c'est ce que l'entendement perçoit dans la substance comme constituant son essence (suivant la Déf. 4). Il doit donc (par la Déf. 3) être conçu par soi. C. Q. F. D.

Scholie : On voit par là que deux attributs, quoiqu'ils soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, ne constituent pas cependant deux êtres ou deux substances diverses. Il est en effet de la nature de la substance que chacun de ses attributs se conçoive par soi ; et tous cependant ont toujours été en elle, et l'un n'a pu être produit par l'autre ; mais chacun exprime la réalité ou l'être de la substance. Il s'en faut beaucoup, par conséquent, qu'il y ait de l'absurdité à rapporter plusieurs attributs à une seule substance. N'est-ce pas, au contraire, la chose la plus claire du monde que tout être se doit concevoir sous un attribut déterminé, et que, plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs qui expriment la nécessité ou l'éternité et l'infinité de sa nature ? Et, par conséquent, n'est-ce pas aussi une chose très-claire que l'on doit définir l'être absolument infini

(comme on l'a fait dans la Déf. 6). Savoir : l'être à qui appartiennent une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ? Que si quelqu'un demande quel sera donc le signe par lequel on pourra reconnaître la diversité des substances, il n'a qu'à lire les propositions suivantes, lesquelles établissent qu'il n'existe dans la nature des choses qu'une seule et unique substance, et que cette substance est absolument infinie ; et il verra de cette façon que la recherche d'un tel signe est parfaitement inutile.

PROPOSITION XI

Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle est infinie, existe nécessairement.

Démonstration : Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence (par l'Axiome 7). Mais cela est absurde (par la Propos. 7). Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D.

Autre Démonstration : Pour toute chose, on doit pouvoir assigner une cause ou raison qui explique pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas. Par exemple, si un triangle existe, il faut qu'il y ait une raison, une cause de son existence. S'il n'existe pas, il faut encore qu'il y ait une raison, une cause qui s'oppose à son existence, ou qui la détruise. Or, cette cause ou raison doit se trouver dans la nature de la chose, ou hors d'elle. Par exemple, la raison pour laquelle un cercle carré n'existe pas est contenue dans la nature même d'une telle chose, puisqu'elle implique contradiction. Et de même, si la substance existe, c'est que cela résulte de sa seule nature, laquelle enveloppe l'existence (voyez la Propos. 7). Au contraire, la raison de l'existence ou de la non-existence d'un cercle ou d'un triangle n'est pas dans la nature de ces objets, mais dans l'ordre de la nature corporelle tout entière ; car il doit résulter de cet ordre, ou bien que déjà le triangle existe nécessairement, ou bien qu'il est impossible qu'il existe encore. Ces principes sont évidents d'eux-mêmes. Or, voici ce qu'on en peut conclure : c'est qu'une chose existe nécessairement quand il n'y a aucune cause ou raison qui l'empêche d'exister. Si donc il est impossible d'assigner une cause ou raison qui s'oppose à l'existence de Dieu ou qui la détruise, il faut dire que Dieu existe nécessairement. Or, pour qu'une telle cause ou raison

fût possible, il faudrait qu'elle se rencontrât soit dans la nature divine, soit hors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance de nature différente ; car l'imaginer dans une substance de même nature, ce serait accorder l'existence de Dieu. Maintenant, si vous supposez une substance d'une autre nature que Dieu, n'ayant rien de commun avec lui, elle ne pourra (par la Propos. 2) être cause de son existence ni la détruire. Puis donc qu'on ne peut trouver hors de la nature divine une cause ou raison qui l'empêche d'exister, cette cause ou raison doit donc être cherchée dans la nature divine elle-même, laquelle, dans cette hypothèse, devrait impliquer contradiction. Mais il est absurde d'imaginer une contradiction dans l'être absolument infini et souverainement parfait. Concluons donc qu'en Dieu ni hors de Dieu il n'y a aucune cause ou raison qui détruise son existence, et partant que Dieu existe nécessairement.

Autre Démonstration : Pouvoir ne pas exister, c'est évidemment une impuissance ; et c'est une puissance, au contraire, que de pouvoir exister. Si donc l'ensemble des choses qui ont déjà nécessairement l'existence ne comprend que des êtres finis, il s'ensuit que des êtres finis sont plus puissants que l'être absolument infini, ce qui est de soi parfaitement absurde. Il faut donc, de deux choses l'une, ou qu'il n'existe rien, ou, s'il existe quelque chose, que l'être absolument infini existe aussi. Or nous existons, nous, ou bien en nous-mêmes, ou bien en un autre être qui existe nécessairement (voir l'Axiome 4 et la Propos. 7). Donc l'être absolument infini, en d'autres termes (par la Déf. 6) Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D.

Scholie : Dans cette dernière démonstration, j'ai voulu établir l'existence de Dieu a posteriori, afin de rendre la chose plus facilement concevable ; mais ce n'est pas à dire pour cela que l'existence de Dieu ne découle a priori du principe même qui a été posé. Car, puisque c'est une puissance que de pouvoir exister, il s'ensuit qu'à mesure qu'une réalité plus grande convient à la nature d'une chose, elle a de soi d'autant plus de force pour exister ; et par conséquent, l'Etre absolument infini ou Dieu a de soi une puissance infinie d'exister, c'est-à-dire existe absolument. Et toutefois plusieurs peut-être ne reconnaîtront pas aisément l'évidence de cette démonstration, parce qu'ils sont habitués à contempler exclusivement cet ordre de choses qui découlent de causes extérieures, et à voir facilement périr ce qui naît vite, c'est-à-dire ce qui existe facilement, tandis qu'au

contraire ils pensent que les choses dont la nature est plus complexe doivent être plus difficiles à faire, c'est-à-dire moins disposées à l'existence. Mais pour détruire ces préjugés, je ne crois pas avoir besoin de montrer ici en quel sens est vraie la maxime : Ce qui naît aisément périt de même, ni d'examiner s'il n'est pas vrai qu'à considérer la nature entière, toutes choses existent avec une égale facilité. Il me suffit de faire remarquer que je ne parle pas ici des choses qui naissent de causes extérieures, mais des seules substances, lesquelles (par la Propos. 6) ne peuvent être produites par aucune cause de ce genre. Les choses, en effet, qui naissent des causes extérieures, soit qu'elles se composent d'un grand nombre ou d'un petit nombre de parties, doivent tout ce qu'elles ont de perfection ou de réalité à la vertu de la cause qui les produit, et par conséquent leur existence dérive de la perfection de cette cause, et non de la leur. Au contraire, tout ce qu'une substance à de perfection, elle ne le doit à aucune cause étrangère, et c'est pourquoi son existence doit aussi découler de sa seule nature et n'être autre chose que son essence elle-même. Ainsi donc la perfection n'ôte pas l'existence, elle la fonde ; c'est l'imperfection qui la détruit, et il n'y a pas d'existence dont nous puissions être plus certains que de celle d'un être absolument infini ou parfait, savoir, Dieu ; car son essence excluant toute imperfection et enveloppant la perfection absolue, toute espèce de doute sur son existence disparaît, et il suffit de quelque attention pour reconnaître que la certitude qu'on en possède est la plus haute certitude.

PROPOSITION XII

Or ne peut concevoir selon sa véritable nature aucun attribut de la substance duquel il résulte que la substance soit divisible.

Démonstration : Si vous supposez, en effet, la substance divisible, les parties que vous obtiendrez en la divisant retiendront ou non la nature de la substance. Dans le premier cas, chacune d'elles devra être infinie (par la Propos. 8), cause de soi (par la Propos. 6), et constituée par un attribut propre ; et par suite, d'une seule substance il pourra s'en former plusieurs, ce qui est absurde (par la Propos. 6). Ajoutez que ces parties (en vertu de la Propos. 2) n'auront rien de commun avec le tout qu'elles composent, et que le tout (par la Déf. 4 et la Propos. 10) pourra exister et être conçu indépendamment de ses parties, conséquence dont personne ne peut contester l'absurdité. Dans le second cas, c'est-à-dire si les parties ne

retiennent pas la nature de la substance, il en résultera que la substance, quand on la divisera tout entière en parties égales, perdra sa nature et cessera d'être, ce qui est absurde (par la Propos. 7).

PROPOSITION XIII

La substance absolument infinie est indivisible.

Démonstration : Si elle était divisible, en effet, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la substance absolument infinie. Dans le premier cas, on aurait plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde (par la Propos. 5). Dans le second cas, la substance absolument infinie pourrait, comme on l'a vu plus haut, cesser d'être, ce qui est également absurde (par la Propos. 11).

Corollaire : Il suit de ces principes qu'aucune substance, et conséquemment aucune substance corporelle, n'est divisible en tant que substance.

Scholie : Que la substance soit indivisible, c'est ce que l'on comprendra plus simplement encore, par cela seul que la nature de la substance ne peut être connue que comme infinie, et qu'une partie de la substance ne signifie autre chose qu'une substance finie, ce qui implique évidemment contradiction (par la Propos. 8).

PROPOSITION XIV

Il ne peut exister et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu.

Démonstration : Dieu est l'être absolument infini duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une substance (par la Déf. 6), et il existe nécessairement (par la Propos. 11). Si donc il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon, il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde (par la Propos. 5). Par conséquent, il ne peut exister aucune autre substance que Dieu, et on n'en peut concevoir ; aucune autre ; car si on pouvait la concevoir, on la concevrait nécessairement comme existante, ce qui est absurde (par la première partie de la présente Démonstration). Donc, aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir. C. Q. F. D.

Corollaire I : Il suit de là très-clairement : 1° Que Dieu est unique, c'est-à-dire (par la Déf. 6) qu'il n'existe dans la nature des choses qu'une seule substance, et qu'elle est absolument infinie, comme vous l'avons déjà affirmé dans le Scholie de la Proposition 10.

Corollaire II : Il s'ensuit : 2° Que la chose étendue et la chose pensante sont des attributs de Dieu, ou (par l'Axiome 1) des affections des attributs de Dieu.

PROPOSITION XV

Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut être, ni être conçu sans Dieu.

Démonstration : Hors de Dieu (par la Propos. 14), il n'existe et on ne peut concevoir aucune substance, c'est-à-dire (par la Déf. 3) aucune chose qui existe en soi et se conçoive par soi. Or les modes (par la Déf. 5) ne peuvent être, ni être conçus sans la substance, et par conséquent ils ne peuvent être, ni être conçus que dans la seule nature divine. Mais si vous ôtez les substances et les modes, il n'y a plus rien (par l'Axiome 1). Donc rien ne peut être, ni être conçu sans Dieu. C. Q. F. D.

Scholie : On se représente souvent Dieu comme formé, à l'image de l'homme, d'un corps et d'un esprit, et sujet, ainsi que l'homme, aux passions. Ce qui précède montre assez, sans doute, combien de telles pensées s'éloignent de la vraie connaissance de Dieu. Mais laissons cette sorte d'erreur ; car tous ceux qui ont un peu considéré la nature divine nient que Dieu soit corporel, et ils prouvent fort bien leur sentiment en disant que nous entendons par corps toute quantité qui a longueur, largeur et profondeur, et qui est terminée par une certaine figure, ce qui ne peut se dire de Dieu, l'être absolument infini, sans la dernière absurdité. Mais tout en faisant ce raisonnement, ils y joignent d'autres preuves qui font voir clairement que, dans leur opinion, la substance corporelle ou étendue est entièrement séparée de la nature divine et qu'elle a été créée par Dieu. Par quelle espèce de puissance divine a-t-elle été créée, c'est ce qu'ils ignorent. Et cela prouve bien qu'ils n'entendent pas ce qu'ils disent. Pour moi, j'ai, ce me semble, prouvé assez clairement (voyez le Coroll. de la Propos. 6, et le Scholie 2 de la Propos. 8) qu'aucune substance ne peut être produite ou créée par une autre substance. Or, il a été établi d'un autre côté (par la Propos. 11) qu'aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir ; d'où nous avons conclu que la substance étendue est un des

attributs infinis de Dieu. Mais, pour que la chose soit plus complètement expliquée, je réfuterai ici les arguments de mes adversaires, lesquels reviennent à ceci : premièrement, la substance corporelle, en tant que substance, se compose, suivant eux, de parties, et c'est pourquoi ils nient qu'elle puisse être infinie, et conséquemment appartenir à Dieu. C'est ce qu'ils expliquent par beaucoup d'exemples. J'en rapporterai quelques-uns : si la substance corporelle est infinie, disent-ils, concevez-la divisée en deux parties ; chaque partie sera finie ou infinie. Dans le premier cas, l'infini se composera de deux parties finies, ce qui est absurde. Dans le second cas, on aura un infini double d'un autre infini, ce qui est également absurde. De plus, si on évalue une quantité infinie en parties égales à un pied, elle devra se composer d'un nombre infini de telles parties, tout comme si on l'évaluait en parties égales à un pouce. Et par conséquent, un nombre infini sera douze fois plus grand qu'un autre nombre infini. Enfin, concevez que d'un point A appartenant à une étendue infinie on fasse partir deux lignes AB, AC, lesquelles s'éloignent d'abord l'une de l'autre d'une distance fixe et déterminée BC. Si vous les prolongez à l'infini, cette distance s'augmentant de plus en plus deviendra indéterminable, de déterminée qu'elle était. Toutes ces absurdités résultant, selon l'opinion de nos adversaires, de la supposition qu'on a faite d'une quantité infinie, ils concluent que la substance corporelle est finie, et par conséquent qu'elle n'appartient pas à l'essence de Dieu – Leur second argument est tiré de la perfection suprême de Dieu. Dieu, dit-on, étant l'être souverainement parfait, ne peut pâtir. Or, la substance corporelle peut pâtir, en tant que divisible, d'où il suit qu'elle n'appartient pas à l'essence de Dieu. Tels sont les arguments que je lis dans les auteurs qui ont voulu établir que la substance corporelle est indigne de la nature divine et ne peut lui appartenir. Mais en vérité, si l'on veut bien y prendre garde sérieusement, on verra que j'ai déjà répondu à tout cela, puisque tous ces arguments se fondent uniquement sur ce point, que la substance corporelle est composée de parties, supposition dont j'ai déjà montré l'absurdité (voir la Propos. 12 et le Coroll. de la Propos. 13). J'ajouterai qu'à bien considérer la chose, les conséquences absurdes (sont-elles toutes absurdes, c'est de quoi je ne dispute pas encore) dont on se sert pour établir que la substance corporelle est finie, ne viennent point du tout de ce qu'on a supposé une quantité infinie, mais de ce qu'on a supposé que cette quantité infinie était mesurable et composée de parties finies ; et c'est pourquoi tout ce qui

résulte des absurdités où conduit cette supposition, c'est qu'une quantité infinie n'est pas mesurable et ne peut se composer de parties. Or, c'est justement ce que nous avons démontré plus haut (Propos. 12, etc.). De façon que nos adversaires se blessent eux-mêmes avec les armes dirigées contre nous. Que si de cette absurdité, qui est leur ouvrage, ils prétendent conclure néanmoins que la substance étendue doit être finie, ils font véritablement comme un homme qui donnerait au cercle les propriétés du carré, et conclurait de là que le cercle n'a pas de point central d'où se puissent mener à la circonférence des lignes égales. Ils supposent en effet que la substance corporelle, laquelle ne se peut concevoir que comme infinie, unique et indivisible (voyez les Propos. 8, 10 et 12) est composée de parties finies, qu'elle est multiple et divisible, le tout pour conclure que cette substance est finie. C'est ainsi que d'autres raisonneurs, après avoir imaginé la ligne comme un composé de points, savent trouver une foule d'arguments pour montrer qu'elle ne peut être divisée à l'infini. Et à vrai dire, il n'est pas moins absurde de supposer la substance corporelle formée de corps ou de parties, que de composer le corps de surfaces, les surfaces de lignes et finalement les lignes de points. C'est là ce que doit avouer tout homme qui sait qu'une raison claire est infaillible. Que sera-ce si on se range à l'opinion de ceux qui nient le vide ? Supposez, en effet, que la substance corporelle se puisse diviser de telle sorte que des parties soient réellement distinguées l'une de l'autre ; pourquoi l'une d'elles ne pourrait-elle pas être anéantie, les autres gardant entre elles le même rapport qu'auparavant ? Et pourquoi ces parties devraient-elles s'adapter les unes aux autres de façon à empêcher le vide ? Certes, quand deux choses sont réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut exister sans l'autre et persister dans le même état. Puis donc qu'il n'y a pas de vide dans la nature (comme on le verra ailleurs) et que toutes les parties doivent concourir de façon que le vide n'existe pas, il s'ensuit que ces parties ne peuvent pas se distinguer réellement, c'est-à-dire que la substance corporelle en tant que substance est indivisible.

Si quelqu'un me demande maintenant pourquoi nous sommes ainsi portés naturellement à diviser la quantité, je répondrai que la quantité se conçoit de deux façons, d'une façon abstraite et superficielle, telle que l'imagination nous la donne ; ou à titre de substance, telle que le seul entendement nous la peut faire concevoir. Si nous considérons la quantité comme l'imagination nous la donne, ce qui est le procédé le plus facile et le plus ordinaire, nous

jugerons qu'elle est finie, divisible et composée de parties ; mais si nous la concevons à l'aide de l'entendement, si nous la considérons en tant que substance, chose très difficile à la vérité, elle nous apparaîtra alors, ainsi que nous l'avons assez prouvé, comme infinie, unique et indivisible. C'est ce qui sera évident pour quiconque est capable de distinguer entre l'imagination et l'entendement ; surtout si l'on veut remarquer en même temps que la matière est partout la même, et qu'il n'y a en elle de distinction de parties qu'en tant qu'on la conçoit comme affectée de diverses manières, d'où il suit qu'il n'existe entre ces parties qu'une distinction modale et non pas une distinction réelle. Par exemple, nous concevons que l'eau, en tant qu'eau, puisse être divisée, et ses parties séparées les unes des autres ; mais il n'en est pas de même de l'eau, en tant que substance corporelle. Car, sous ce point de vue, il ne peut y avoir en elle aucune division, aucune séparation. Ainsi l'eau, en tant qu'eau, est sujette à la corruption et à la génération ; mais en tant que substance, elle n'y est pas sujette.

Les remarques qui précèdent répondent suffisamment, ce me semble, au second argument de nos adversaires, lequel est également fondé sur ce seul principe, que la matière, en tant que substance, est divisible et composée de parties. Et alors même que le contraire ne serait pas prouvé, Je ne vois pas qu'on ait le droit de conclure que la matière est indigne de la substance divine, puisque, hors de Dieu (par la Propos. 14), il n'y a aucune autre substance dont la nature divine puisse souffrir l'action. Je le répète, toutes choses sont en Dieu, et tout ce qui arrive, arrive par les seules lois de la nature infinie de Dieu, et résulte (comme je vais le faire voir) de la nécessité de son essence. Par conséquent, il n'y a aucune raison de dire que Dieu souffre l'action d'un autre être, ni que la substance étendue soit indigne de sa nature, alors même qu'on supposerait l'étendue divisible ; pourvu toutefois qu'on accorde qu'elle est éternelle et infinie. Mais, pour le moment, il est inutile d'insister davantage.

PROPOSITION XVI

De la nécessité de la nature divine doivent découler une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie.

Démonstration : Cette proposition doit être évidente pour quiconque voudra seulement remarquer que de la définition d'une chose quelconque, l'entendement conclut un certain nombre de propriétés qui en découlent nécessairement, c'est-à-dire qui résultent de l'essence même de la chose ; et ces propriétés sont d'autant plus nombreuses qu'une réalité plus grande est exprimée par la définition, ou, ce qui revient au même, est contenue dans l'essence de la chose définie. Or, comme la nature divine (par la Déf. 6) comprend une infinité absolue d'attributs, dont chacun exprime en son genre une essence infinie, il faut bien que de la nécessité de cette nature il découle une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie. C. Q. F. D.

Corollaire I : Il suit de là que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous une intelligence infinie.

Corollaire II : Il en résulte, en second lieu, que Dieu est cause par soi, et non par accident.

Corollaire III : Et, en troisième lieu, que Dieu est absolument cause première.

PROPOSITION XVII

Dieu agit par les seules lois de la nature et sans être contraint par personne.

Démonstration : C'est de la seule nécessité de la nature divine, ou, en d'autres termes, des seules lois de cette même nature, que résultent une infinité absolue des choses, comme nous l'avons montré dans la Propos. 16 ; et il a été établi en outre, dans la Propos. 15, que rien n'existe et ne peut être conçu sans Dieu, mais que tout est en Dieu ; par conséquent, il ne peut rien y avoir hors de Dieu qui le détermine à agir ou qui l'y contraigne, d'où il suit qu'il agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne. C. Q. F. D.

Corollaire I : Il suit de là, premièrement, qu'il n'y a en Dieu, ou hors de Dieu, aucune autre cause qui l'excite à agir que la perfection de sa propre nature.

Corollaire II : En second lieu, que Dieu seul est une cause libre ; Dieu seul en effet existe par la seule nécessité de sa nature (en vertu de la

Propos. 11 et le Coroll de la Propos. 14), et agit par cette seule nécessité (en vertu de la Propos. Précéd.). Seul par conséquent, il est une cause libre.

Scholie : D’autres pensent que ce qui donne à Dieu le caractère de cause libre, c’est qu’il peut faire, à les en croire, que les choses qui découlent de sa nature, c’est-à-dire qui sont en son pouvoir, n’arrivent pas ou bien ne soient pas produites par lui ; mais cela revient à dire que Dieu peut faire que de la nature du triangle il ne résulte pas que ses trois angles égalent deux droits, ou que d’une cause donnée il ne s’ensuive aucun effet, ce qui est absurde. Bien plus, je ferai voir tout à l’heure, et sans le secours de la Proposition qui vient d’être démontrée, que ni l’intelligence ni la volonté n’appartiennent à la nature de Dieu.

Je sais que plusieurs philosophes croient pouvoir démontrer que l’intelligence suprême et la libre volonté appartiennent à la nature de Dieu ; car, disent-ils, nous ne connaissons rien de plus parfait qu’on puisse attribuer à Dieu que cela même qui est en nous la plus haute perfection : or ces mêmes philosophes, quoiqu’ils conçoivent la souveraine intelligence de Dieu comme existant en acte, ne croient pourtant pas que Dieu puisse faire exister tout ce qui est contenu en acte dans son intelligence. Autrement ils croiraient avoir détruit la puissance de Dieu. Si Dieu avait créé, disent-ils, tout ce qui est en son intelligence, il ne lui serait plus rien resté à créer, conséquence qui leur paraît contraire à l’omnipotence divine ; et c’est pourquoi ils ont mieux aimé faire Dieu indifférent à toutes choses et ne créant rien de plus que ce qu’il a résolu de créer par je ne sais quelle volonté absolue. Pour moi, je crois avoir assez clairement montré (voyez la Propos. 16) que de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses infiniment modifiées, c’est-à-dire toutes choses ont découlé nécessairement ou découlent sans cesse avec une égale nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il résulte de toute éternité que ses trois angles égalent deux droits ; d’où il suit que la toute-puissance de Dieu a été éternellement en acte et y persistera éternellement ; et de cette façon, elle est établie, à mon avis du moins, dans une perfection bien supérieure. Il y a plus, il me semble que mes adversaires (qu’on me permette de m’expliquer ici ouvertement) nient la toute-puissance de Dieu. Ils sont obligés, en effet, d’avouer que Dieu conçoit une infinité de créatures possibles, que jamais cependant il ne pourra créer ; car autrement, s’il créait tout ce qu’il conçoit, il épuiserait, suivant eux, sa toute-puissance

et se rendrait lui-même imparfait. Les voilà donc réduits, pour conserver à Dieu sa perfection, de soutenir qu'il ne peut faire tout ce qui est compris en sa puissance, chose plus absurde et plus contraire à la toute-puissance de Dieu que tout ce qu'on voudra imaginer.

Pour dire ici un mot de l'intelligence et de la volonté que nous attribuons communément à Dieu, je soutiens que, si l'intelligence et la volonté appartiennent à l'essence éternelle de Dieu, il faut alors entendre par chacun de ces attributs tout autre chose que ce que les hommes entendent d'ordinaire, car l'intelligence et la volonté qui, dans cette hypothèse, constitueraient l'essence de Dieu, devraient différer de tout point de notre intelligence et de notre volonté, et ne pourraient leur ressembler que d'une façon toute nominale, absolument comme se ressemblent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant. C'est ce que je démontre ainsi qu'il suit. S'il y a en Dieu une intelligence, elle ne peut avoir le même rapport que la nôtre avec les objets qu'elle embrasse. Notre intelligence, en effet, est par sa nature d'un ordre postérieur à ses objets (c'est le sentiment commun), ou du moins d'un ordre égal, tandis qu'au contraire Dieu est antérieur à toutes choses par sa causalité (voir le Coroll. 1 de la Propos. 16), et la vérité, l'essence formelle des choses, n'est ce qu'elle est que parce qu'elle existe objectivement dans l'intelligence de Dieu. Par conséquent, l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence de Dieu, est véritablement la cause des choses, tant de leur essence que de leur existence ; et c'est ce que semblent avoir aperçu ceux qui ont soutenu que l'intelligence, la volonté et la puissance de Dieu ne sont qu'une seule et même chose. Ainsi donc, puisque l'intelligence de Dieu est la cause unique des choses (comme nous l'avons montré), tant de leur essence que de leur existence, elle doit nécessairement différer de ces choses, sous le rapport de l'essence aussi bien que sous le rapport de l'existence. La chose causée, en effet, diffère de sa cause précisément en ce qu'elle en reçoit ; par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence, en effet, est une vérité éternelle, et c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence ; mais ils doivent différer sous le rapport de l'existence, et de là vient que, si l'existence de l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne cessera pas nécessairement. Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois

de son existence et de son essence, doit différer de cet effet tant sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence. Or l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc, l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence tant sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale, comme il s'agissait de le démontrer. Or chacun voit aisément qu'on ferait la même démonstration pour la volonté de Dieu.

PROPOSITION XVIII

Dieu est la cause immanente, et non transitive, de toutes choses.

Démonstration : Tout ce qui est, est en Dieu et doit être conçu par son rapport à Dieu (en vertu de la Propos. l5), d'où il suit (par le Coroll. 1 de la Propos. 16) que Dieu est la cause des choses qui sont en lui ; voilà le premier point. De plus, si vous ôtez Dieu, il n'y a aucune substance (par la Propos. 14), c'est-à-dire (par la Déf. 3) aucune chose qui, hors de Dieu, existe en soi ; voilà le second point. Donc, Dieu est la cause immanente et non transitive de toutes choses. C. Q. F. D.

PROPOSITION XIX

Dieu est éternel ; en d'autres termes, tous les attributs de Dieu sont éternels.

Démonstration : Dieu en effet (par la Déf. 6) est une substance, laquelle (par la Propos. 11) existe nécessairement, c'est-à-dire (par la Propos. 7) à la nature de laquelle il appartient d'exister, ou ce qui est la même chose, dont l'existence découle de la seule définition ; Dieu est donc éternel (par la Déf. 8). De plus, que faut-il entendre par les attributs de Dieu ? ce qui exprime l'essence de la substance divine en d'autres termes (par la Déf. 4), ce qui appartient à la substance. C'est là, dis-je, ce qui doit être enveloppé dans les attributs. Or, l'éternité appartient à la nature de la substance (comme je viens de le prouver en m'appuyant sur la Propos. 7) Donc, chacun des attributs de la substance doit envelopper l'éternité, et tous par conséquent sont éternels. C. Q. F. D.

Scholie : Cette proposition devient aussi très-clairement évidente à l'aide de la démonstration que j'ai donnée (Propos. 11) de l'existence de Dieu. Il

résulte en effet de cette démonstration que l'existence de Dieu, comme son essence, est une vérité éternelle. Ajoutez que j'ai donné ailleurs (Principes de Descartes, Propos. 19) une autre preuve de l'éternité de Dieu, qu'il est inutile de répéter ici.

PROPOSITION XX

L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose.

Démonstration : Dieu et tous ses attributs sont éternels (par la Prop. précédente) ; en d'autres termes (par la Déf. 8), chacun des attributs de Dieu exprime l'existence. Par conséquent, ces mêmes attributs qui (par la Déf. 4) expriment son essence éternelle expriment en même temps son éternelle existence ; en d'autres termes, ce qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence, et par conséquent ces deux choses n'en font qu'une.

Corollaire I : Il suit de là premièrement, que l'existence de Dieu, comme son essence, est une vérité éternelle.

Corollaire II : Secondement, que l'immutabilité appartient à Dieu, autrement dit à tous les attributs de Dieu. Car s'ils changeaient sous le rapport de l'existence, ils devraient aussi (par la Propos. précédente) changer sous le rapport de l'essence, ou ce qui revient évidemment au même et ne peut se soutenir, de vrais ils deviendraient faux.

PROPOSITION XXI

Tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut de Dieu doit être éternel et infini, en d'autres termes, doit posséder par son rapport à cet attribut l'éternité et l'infinité.

Démonstration : Si vous niez qu'il en soit ainsi, concevez, autant que possible, dans un des attributs de Dieu, quelque chose qui découle de la nature absolue de cet attribut, et qui néanmoins soit finie et ne possède qu'une existence ou une durée déterminée : par exemple, dans l'attribut de la pensée, l'idée de Dieu. La pensée, puisqu'on la conçoit comme un attribut de Dieu, est nécessairement infinie de sa nature (par la Propos. 11). Mais, en tant qu'elle contient l'idée de Dieu, on la suppose finie. Or (par la Déf. 2), elle ne peut être finie si elle n'est bornée par la pensée elle-même. Ce ne sera pas par la pensée en tant qu'elle constitue l'idée de Dieu,

puisque la pensée, ainsi considérée, est finie suivant l'hypothèse. Ce sera donc par la pensée en tant qu'elle ne constitue pas l'idée de Dieu ; et toutefois, la pensée (par la Propos. 11) doit exister nécessairement. On aura donc ainsi une pensée qui ne constitue pas l'idée de Dieu, d'où il suit que l'idée de Dieu ne découle pas de sa nature, en tant qu'elle est la pensée absolue (puisqu'on la conçoit également comme constituant et ne constituant pas l'idée de Dieu), ce qui est contre l'hypothèse. Ainsi donc, si l'idée de Dieu dans l'attribut de la pensée, ou toute autre chose qu'on voudra supposer dans un attribut quelconque de Dieu (car la démonstration est universelle), découle nécessairement de la nature absolue de cet attribut, elle doit être nécessairement infinie. Voilà pour la première partie de la proposition.

Je dis maintenant qu'une chose qui suit nécessairement de la nature d'un attribut de Dieu ne peut avoir une durée déterminée. Si vous le niez, supposez dans un attribut de Dieu une chose qui suive nécessairement de la nature de cet attribut, par exemple, dans l'attribut de la pensée, l'idée de Dieu, et supposez tout ensemble que cette idée n'ait pas existé en un certain temps ou doive ne pas exister. La pensée étant donnée comme un attribut de Dieu, elle doit exister éternelle et immuable (par la Propos. 11 et le Coroll. 2 de la propos. 20). En conséquence, par delà les limites de la durée de l'idée de Dieu (car elle n'a pas toujours existé par hypothèse et n'existera pas toujours), la pensée devra exister sans l'idée de Dieu. Or, cela est contre la supposition, puisqu'il a été admis que l'idée de Dieu suivait nécessairement de la nature de la pensée. Donc l'idée de Dieu dans la pensée, et toute autre chose quelconque qui soit nécessairement de la nature absolue d'un attribut de Dieu, ne peut avoir une durée déterminée, et doit, par son rapport à cet attribut, posséder l'éternité. C'est la seconde partie de la démonstration. Notez que notre principe est également vrai de toute chose quelconque qui, dans un attribut de Dieu, suit nécessairement de la nature absolue de Dieu.

PROPOSITION XXII

Quand une chose découle de quelque attribut divin, en tant qu'il est affecté d'une certaine modification dont l'existence est par cet attribut même nécessaire et infinie, cette chose doit être aussi nécessaire et infinie dans son existence.

Démonstration : Pour démontrer cette proposition, on procède de la même façon que pour la précédente.

PROPOSITION XXIII

Tout mode dont l'existence est nécessaire et infinie a dû nécessairement découler, soit de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, soit de quelque attribut affecté d'une modification nécessaire et infinie.

Démonstration : Tout mode existe, non en soi, mais dans une autre chose, par laquelle il est nécessairement conçu (en vertu de la Déf. 5), c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 15) qu'il existe en Dieu seul, et ne peut être conçu que par son rapport à Dieu. Si donc un mode est conçu comme nécessaire et infini, ce ne peut être que par son rapport à quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut lui-même exprime l'infinité et la nécessité ou (ce qui est la même chose par la Déf. 8) l'éternité de l'existence, en d'autres termes (par la Déf. 6 et la Propos. 19), en tant que cet attribut est considéré d'une manière absolue. En conséquence, un mode dont l'existence est nécessaire et infinie a dû découler de la nature absolue de quelque attribut de Dieu ; et cela, soit immédiatement (voir la Propos. 21), soit par l'intermédiaire de quelque modification qui suit elle-même de la nature absolue de cet attribut, c'est-à-dire (par la Propos. précéd.) qui est nécessaire et infinie. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIV

L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence.

Démonstration : Cela est évident par la Déf. 1. En effet, une chose, dont la nature (prise en soi) enveloppe l'existence, est cause de soi, et existe par la seule nécessité de sa nature.

Corollaire : Il suit de là que Dieu n'est pas seulement la cause par qui les choses commencent d'exister, mais celle aussi qui les fait persévérer dans l'existence, et (pour employer ici un terme scholastique) Dieu est la cause de l'être des choses (causa essendi). En effet, alors même que les choses existent, chaque fois que nous regardons à leur essence, nous voyons qu'elle n'enveloppe ni l'existence, ni la durée ; par conséquent, elle ne peut être cause ni de l'une ni de l'autre, mais Dieu seul, parce qu'il est le seul à qui il appartienne d'exister (par le Coroll. 1 de la Propos. 14). C. Q. F. D.

PROPOSITION XXV

Dieu n’est pas seulement la cause efficiente de l’existence des choses, mais aussi de leur essence.

Démonstration : Si vous niez cela, Dieu n’est donc pas la cause de l’essence des choses ; par conséquent (en vertu de l’Axiome 4) l’essence des choses peut être conçue sans Dieu, ce qui est absurde (par la Propos. 15). Dieu est donc la cause de l’essence des choses.

Scholie : Cela résulte plus clairement encore de la Propos. 16, par laquelle, la nature divine étant donnée, l’essence des choses, aussi bien que leur existence, doit s’en conclure nécessairement, et pour le dire d’un seul mot, au sens où Dieu est appelé cause de soi, il doit être appelé cause de tout le reste, ce qui d’ailleurs va ressortir avec la dernière clarté du corollaire suivant.

Corollaire : Les choses particulières ne sont rien de plus que les affections des attributs de Dieu, c’est-à-dire les modes par lesquels les attributs de Dieu s’expriment d’une façon déterminée. Cela est évident par la Propos. 15 et la Déf. 5.

PROPOSITION XXVI

Toute chose, déterminée à telle ou telle action, y a nécessairement été déterminée par Dieu, et si Dieu ne détermine pas une chose à agir, elle ne peut s’y déterminer elle-même.

Démonstration : Ce qui détermine les êtres à telle ou telle action est nécessairement une chose positive (cela est évident de soi-même) ; en conséquence, Dieu, par la nécessité de sa nature, est la cause efficiente de l’existence et de l’essence de cette chose (en vertu des Propos. 25 et 26) ; ce qui suffit pour établir la première partie de notre proposition. Or, la seconde partie en est une suite très manifeste. Car, si une chose que Dieu ne détermine pas pouvait se déterminer elle-même, la démonstration qui vient d’être faite serait fausse, ce qui est absurde. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVII

Une chose, qui est déterminée par Dieu à telle ou telle action, ne peut se rendre elle-même indéterminée.

Démonstration : Cette proposition est évidente par l'axiome 3.

PROPOSITION XXVIII

Tout objet individuel, toute chose, quelle qu'elle soit, qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir si elle n'est déterminée à l'existence et à l'action par une cause, laquelle est aussi finie et a une existence déterminée, et cette cause elle-même ne peut exister ni être déterminée à agir que par une cause nouvelle, finie comme les autres et déterminée comme elles à l'existence et a l'action ; et ainsi à l'infini.

Démonstration : Tout ce qui est déterminé à exister et à agir, c'est Dieu qui l'y détermine (par la Propos. 26 et le Coroll. de la Propos. 24). Or, une chose finie et qui est a une existence déterminée n'a pu être produite par la nature absolue d'un des attributs de Dieu ; car tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut divin est infini et éternel (par la Propos. 21). Par conséquent, cette chose a dû découler de Dieu ou d'un de ses attributs, en tant qu'on les considère comme affectés d'un certain mode, puisque au delà de la substance et de ses modes, il n'y a rien (par l'Axiome 1 et les Déf. 3 et 6), et que les modes (par le Coroll. de la Propos. 25) ne sont que les affections des attributs de Dieu. Or, la chose en question n'a pu découler de Dieu ou d'un attribut de Dieu, en tant qu'affectés d'une modification éternelle et infinie (par la Propos. 22). Donc elle a dû découler de Dieu ou d'un attribut de Dieu, en tant qu'affectés d'une modification finie et déterminée dans son existence. Voilà. Le premier point. Maintenant, cette cause ou ce mode, auquel nous venons d'aboutir, a dû (par la même raison qui vient d'être expliquée) être déterminée par un autre mode également fini et déterminé dans son existence, et celui-ci par un autre encore (en vertu de la même raison), et ainsi jusqu'à l'infini (toujours par la même raison). C. Q. F. D.

Scholie : Comme il est nécessaire que certaines choses aient été produites immédiatement par Dieu, c'est à savoir celles qui découlent nécessairement de sa nature absolue, sans autre intermédiaire que ces premiers attributs, qui ne peuvent être ni être conçus sans Dieu ; il suit de là : premièrement, que Dieu est la cause absolument prochaine des choses qui sont immédiatement produites par lui ; absolument prochaine, dis-je, et non générique, comme on dit ; car les effets de Dieu ne peuvent être ni être conçus sans leur cause (par la Propos. 15 et le Coroll. de la Propos. 24) :

secondement, que Dieu ne peut être appelé proprement la cause éloignée des choses particulières, si ce n'est afin de distinguer cet ordre de choses de celles que Dieu produit immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Par cause éloignée, en effet, nous entendons une cause qui n'est liée en aucune façon avec son effet. Or tout ce qui est, est en Dieu et dépend tellement de Dieu qu'il ne peut être ni être conçu sans lui.

PROPOSITION XXIX

Il n'y a rien de contingent dans la nature des êtres ; toutes choses au contraire sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière donnée.

Démonstration : Tout ce qui est, est en Dieu (par la Propos. 15). Or Dieu ne peut être appelé chose contingente, puisqu'il existe non pas d'une façon contingente, mais nécessairement (par la Propos. 11). De même encore les modes de Dieu ont découlé de la nature divine, non pas d'une façon contingente, mais nécessairement (par la Propos. 16), et cela, soit que l'on considère la nature divine en elle-même (par la Propos. 21), soit qu'on la considère en tant qu'elle est déterminée d'une certaine manière à agir (par la Propos. 27). Ainsi donc, Dieu est la cause de tous ces modes, non seulement en tant qu'ils existent purement et simplement (par le Coroll. de la Propos. 24), mais aussi en tant qu'on les connaît comme déterminés à telle ou telle action (par la Propos. 26). Que si Dieu ne les détermine en aucune façon, toute détermination qu'on leur attribuera, sera, non pas une chose contingente, mais une chose impossible (par la même proposition), et au contraire si Dieu les détermine de quelque façon, supposer qu'ils se rendent eux-mêmes indéterminés, ce ne sera pas supposer une chose contingente, mais une chose impossible. Par conséquent, toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine, non seulement à exister, mais aussi à exister et à agir d'une manière donnée, et il n'y a rien de contingent. C. Q. F. D.

Scholie : Avant d'aller plus loin, je veux expliquer ici ou plutôt faire remarquer ce qu'il faut entendre par Nature naturante et par Nature naturée. Car je suppose qu'on a suffisamment reconnu par ce qui précède, que par nature naturante, on doit entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, ou bien les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et

infinie, c'est-à-dire (par le Coroll. 1 de la Propos. 14 et le Coroll. 2 de la Propos. 16) Dieu, en tant qu'on le considère comme cause libre.

J'entends, au contraire, par nature naturée tout ce qui suit de la nécessité de la nature divine, ou de chacun des attributs de Dieu ; en d'autres termes, tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent être ni être conçues sans Dieu.

PROPOSITION XXX

Un entendement fini ou infini en acte doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien de plus.

Démonstration : Une idée vraie doit s'accorder avec son objet (par l'Axiome 6), c'est-à-dire évidemment que ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit exister dans la nature. Or, dans la nature (par le Coroll. 1 de la Propos. 14) il n'y a qu'une substance, savoir Dieu ; et il n'y a d'autres affections (par la Propos. 15) que celles qui sont en Dieu, et ne peuvent être ni être conçues sans Dieu (par la même Propos.). Donc, un entendement fini ou infini en acte doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien de plus. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXI

L'entendement en acte, soit fini, soit infini, comme, par exemple, la volonté, le désir, l'amour, etc., se doivent rapporter à la nature naturée, et non à la naturante.

Démonstration : Par entendement, en effet, nous ne désignons évidemment pas la pensée absolue, mais seulement un certain mode de penser, lequel mode diffère des autres, tels que le désir, l'amour, etc., et en conséquence doit être conçu par son rapport à la pensée absolue (en vertu de la Déf. 5) ; et ainsi (en vertu de la Propos. 15 et de la Déf. 6) c'est par son rapport à un attribut de Dieu exprimant l'essence éternelle et infinie de la pensée, que l'entendement doit être conçu, de telle façon que, sans cet attribut, il ne puisse être ni être conçu. Donc (par le scholie de la Propos. 29) il doit être rapporté à la nature naturée, et non à la naturante, tout comme les autres modes de la pensée. C. Q. F. D.

Scholie : Si je parle ici d'entendement en acte, ce n'est pas que j'accorde qu'il y ait aucun entendement en puissance ; mais désirant éviter toute

confusion, je n'ai voulu parler que de la chose la plus claire qui se puisse percevoir, je veux dire l'acte même d'entendre, l'intellection. Nous ne pouvons en effet rien entendre qui ne nous donne de l'acte d'entendre, de l'intellection, une connaissance plus parfaite.

PROPOSITION XXXII

La volonté ne peut être appelée cause libre ; mais seulement cause nécessaire.

Démonstration : La volonté n'est autre chose qu'un certain mode de penser, comme l'entendement. Par conséquent (en vertu de la Propos. 28) une volition quelconque ne peut exister ni être déterminée à l'action que par une autre cause, et celle-ci par une autre, et ainsi à l'infini.

Que si vous supposez la volonté infinie, elle doit toujours être déterminée à exister et à agir par Dieu, non sans doute par Dieu en tant que substance absolument infinie, mais en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence infinie et éternelle de la pensée (par la Propos. 23). Ainsi donc, de quelque façon que l'on conçoive la pensée, comme finie on comme infinie, elle demande une cause qui la détermine à l'existence et à l'action ; et par conséquent (en vertu de la Déf. 7), elle ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire ou contrainte. C. Q. F. D.

Corollaire I : Il résulte de là : 1° que Dieu n'agit pas en vertu d'une volonté libre.

Corollaire II : Il en résulte : 2° que la volonté et l'entendement ont le même rapport à la nature de Dieu que le mouvement et le repos, et absolument parlant, que toutes les choses naturelles qui ont besoin, pour exister et pour agir d'une certaine façon, que Dieu les y détermine ; car la volonté, comme tout le reste, demande une cause qui la détermine à exister et à agir d'une manière donnée, et bien que, d'une volonté ou d'un entendement donnés, il résulte une infinité de choses, on ne dit pas toutefois que Dieu agisse en vertu d'une libre volonté, pas plus qu'on ne dit que les choses (en nombre infini) qui résultent du mouvement et du repos agissent avec la liberté du mouvement et du repos. Par conséquent, la volonté n'appartient pas davantage à la nature de Dieu que toutes les autres choses naturelles ; mais elle a avec l'essence divine le même rapport que le mouvement, ou le repos, et en général tout ce qui résulte, comme nous

l'avons montré, de la nécessité de la nature divine, et est déterminé par elle à exister et à agir d'une manière donnée.

PROPOSITION XXXIII

Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre.

Démonstration : La nature de Dieu étant donnée, toutes choses en découlent nécessairement (en vertu de la Propos. l6), et c'est par la nécessité de cette même nature qu'elles sont déterminées à exister et à agir de telle ou telle façon (par la Propos. 29). Si donc les choses pouvaient être autres qu'elles ne sont ou être déterminées à agir d'une autre façon, de telle sorte que l'ordre de la nature fût différent, il faudrait aussi que la nature de Dieu pût être autre qu'elle n'est ; d'où il résulterait que cette autre nature divine (par la Propos. 11) devrait aussi exister, et il y aurait deux ou plusieurs dieux, ce qui est absurde (par le Coroll. 1 de la Propos. 14). Par conséquent, les choses n'ont pu être produites d'une autre façon, etc. C. Q. F. D.

Scholie I : Puisqu'il est aussi clair que le jour, par ce que je viens de dire, qu'il n'y a absolument rien dans les choses qui les doive faire appeler contingentes, je veux expliquer ici en peu de mots ce qu'il faut entendre par un contingent ; mais il convient auparavant de définir le nécessaire et l'impossible. Une chose est dite nécessaire, soit sous le rapport de son essence, soit sous le rapport de sa cause. Car l'existence d'une chose résulte nécessairement, soit de son essence ou de sa définition, soit d'une cause efficiente donnée. C'est aussi sous ce double rapport qu'une chose est dite impossible, soit que son essence ou sa définition implique contradiction, soit qu'il n'existe aucune cause extérieure déterminée à la produire. Mais une chose ne peut être appelée contingente que relativement au défaut de notre connaissance. Quand nous ignorons en effet si une certaine chose implique en soi contradiction, ou bien quand, sachant qu'il n'y a aucune contradiction dans son essence, nous ne pouvons toutefois rien affirmer sur son existence parce que l'ordre des causes nous est caché, alors cette chose ne peut nous paraître nécessaire ni impossible, et nous l'appelons à cause de cela contingente ou possible.

Scholie II : Il suit clairement de ce qui précède que les choses ont été produites par Dieu avec une haute perfection ; elles ont en effet résulté

nécessairement de l'existence d'une nature souverainement parfaite. Et en parlant ainsi, nous n'imputons à Dieu aucune imperfection ; car c'est sa perfection même qui nous a forcés d'admettre cette doctrine. Soutient-on la doctrine contraire ? Il faut alors (comme je l'ai fait voir) aboutir à cette conséquence que Dieu n'est pas parfait, puisque, si l'on suppose les choses produites d'une autre façon, il est nécessaire d'attribuer à Dieu une autre nature, une nature qui n'est pas celle que nous avons déduite de la considération de l'être absolument parfait.

Du reste, je ne doute pas que plusieurs ne rejettent avec un grand mépris ce sentiment, comme décidément absurde, et ne veuillent pas se donner la peine d'y réfléchir ; et cela sans aucune autre raison que l'habitude où ils sont d'attribuer à Dieu une certaine liberté, fort différente de celle que nous avons définie plus haut (Déf 6). Mais je n'ai pas non plus le moindre doute que, s'ils veulent méditer la chose et se rendre compte en eux-mêmes de l'enchaînement de nos démonstrations, ils ne reconnaissent premièrement que cette liberté ou volonté absolue est une chose vraiment puérile, et même qu'elle doit être regardée comme un grand obstacle à la science de Dieu.

Je n'ai pas besoin de répéter ici ce que j'ai dit dans le Scholie de la proposition 17 ; cependant je ferai voir, en considération des personnes dont je viens de parler, que tout en admettant que la volonté appartient à l'essence de Dieu, il n'en résulte pas moins de la perfection divine que les choses créées n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre. C'est ce que j'établirai sans peine, si l'on veut bien considérer un premier point, accordé par mes contradicteurs eux-mêmes, savoir que chaque chose est ce qu'elle est par le décret de Dieu et par sa volonté ; autrement, Dieu ne serait pas la cause de toutes choses. Il faut observer en second lieu que tous les décrets de Dieu ont été sanctionnés par lui de toute éternité, puisque autrement on devrait l'accuser d'imperfection et d'inconstance. Or, comme dans l'éternité il n'y a ni avant, ni après, ni rien de semblable, il suit de là que Dieu, en vertu de sa perfection même, ne peut et n'a jamais pu former d'autres décrets que ceux qu'il a formés ; en d'autres termes, que Dieu n'a pas existé avant ses décrets, et ne peut exister sans eux. On dira qu'il est très-permis de supposer que Dieu eût fait une autre nature des choses, ou formé de toute éternité d'autres décrets sur l'univers, sans qu'il en résulte pour lui aucune imperfection. Mais ceux qui parlent ainsi sont au moins tenus de soutenir en même temps que Dieu peut changer ses décrets. Car si,

touchant la nature et l'univers, Dieu avait formé d'autres décrets, c'est-à-dire s'il avait voulu et pensé autrement qu'il n'a fait, il aurait eu nécessairement un autre entendement que celui qu'il a, et une autre volonté. Et du moment qu'on peut attribuer à Dieu un autre entendement et une autre volonté, sans que son essence et sa perfection en soient altérées, je demande pourquoi Dieu ne pourrait pas changer encore ses décrets sur les choses créées, tout en restant également parfait ? Car, peu importe, dans cette doctrine, pour l'essence et la perfection de Dieu, que l'on conçoive de telle ou telle façon l'entendement et la volonté de Dieu relativement à la nature et à l'ordre des choses créées Ajoutez à cela que je ne connais pas un seul philosophe qui ne tombe d'accord qu'en Dieu l'entendement n'est jamais en puissance, mais toujours en acte ; et comme on s'accorde aussi à ne pas séparer l'entendement et la volonté de Dieu d'avec son essence, il faut conclure que, si Dieu avait eu un autre entendement en acte et une autre volonté, il aurait eu nécessairement une autre essence ; et par suite (comme je l'ai posé en commençant) si les choses avaient été produites par Dieu autrement qu'elles ne sont, il faudrait attribuer à Dieu un autre entendement, une autre volonté, et j'ai le droit d'ajouter une autre essence, ce qui est absurde.

Puisqu'il est établi maintenant que les choses que Dieu a produites n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre, et cela par une suite nécessaire de la souveraine perfection de Dieu, nous n'avons plus aucune raison de croire que Dieu n'ait pas voulu créer toutes les choses qu'il pense, avec la même perfection qu'elles ont dans sa pensée. On dira qu'il n'y a dans les choses aucune perfection, ni aucune imperfection qui leur soit propre, qu'elles tiennent de la seule volonté de Dieu tout ce qui les fait appeler parfaites ou imparfaites, bonnes ou mauvaises, de façon que, si Dieu l'avait voulu, il aurait pu faire que ce qui est en elles une perfection fût l'imperfection suprême, et réciproquement. Mais cela ne revient-il pas ouvertement à dire que Dieu, qui apparemment pense ce qu'il veut, peut, en vertu de sa volonté, penser les choses autrement qu'il ne les pense, ce qui est (Je l'ai déjà fait voir) une grossière absurdité ? Je puis donc retourner l'argument contre mes adversaires, et leur dire :

Toutes choses dépendent de la volonté de Dieu. Par conséquent, pour que les choses fussent autres qu'elles ne sont, il faudrait que la volonté de Dieu fût autre qu'elle n'est. Or, la volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est

(c'est une suite très évidente de la perfection divine). Donc, les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont. Je l'avouerai, cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente, et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu, s'éloigne moins du vrai, à mon avis, que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. Les philosophes qui pensent de la sorte semblent en effet poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, espèce de modèle que Dieu contemple dans ses opérations, ou de terme auquel il s'efforce péniblement d'aboutir. Or, ce n'est là rien autre chose que soumettre Dieu à la fatalité, doctrine absurde, s'il en fut jamais, puisque nous avons montré que Dieu est la cause première, la cause libre et unique, non seulement de l'existence, mais même de l'essence de toutes choses.

PROPOSITION XXXIV

La puissance de Dieu est l'essence même de Dieu.

Démonstration : De la seule nécessité de l'essence divine, il résulte que Dieu est cause de soi (par la Propos. 11) et de toutes choses (par la Propos. 16 et son Coroll.). Donc, la puissance de Dieu, par laquelle toutes choses et lui-même existent et agissent, est l'essence même de Dieu. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXV

Toute chose que nous concevons comme étant dans la puissance de Dieu existe nécessairement.

Démonstration : Car toute chose qui est dans la puissance de Dieu doit (par la Propos. précéd.) être comprise dans son essence de telle façon qu'elle en résulte nécessairement. Il est donc nécessaire qu'elle existe. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXVI

Rien n'existe qui de sa nature n'enveloppe quelque effet.

Démonstration : Tout ce qui existe exprime la nature et l'essence de Dieu d'une façon déterminée (par la Propos. 25), c'est-à-dire (par la Propos. 34) que tout ce qui existe exprime d'une façon déterminée la

puissance de Dieu, laquelle est la cause de toutes choses. Donc (par la Propos. 16), tout ce qui existe enveloppe quelque effet.

APPENDICE

J'ai expliqué dans ce qu'on vient de lire la nature de Dieu et ses propriétés ; j'ai montré que Dieu existe nécessairement, qu'il est unique, qu'il existe et agit par la seule nécessité de sa nature, qu'il est la cause libre de toutes choses et de quelle façon, que toutes choses sont en lui et dépendent de lui, de telle sorte qu'elles ne peuvent être ni être conçues sans lui, enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non pas en vertu d'une volonté libre ou d'un absolu bon plaisir, mais en vertu de sa nature absolue ou de son infinie puissance. En outre, partout où l'occasion s'en est présentée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on n'entendît mes démonstrations ; mais, comme il en reste encore un fort grand nombre qui s'opposaient alors et s'opposent encore avec une grande force à ce que les hommes puissent embrasser l'enchaînement des choses de la façon dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'il ne serait pas inutile de soumettre ces préjugés à l'examen de la raison. Les préjugés dont je veux parler ici dépendent tous de cet unique point, que les hommes supposent communément que tous les êtres de la nature agissent comme eux pour une fin ; bien plus, ils tiennent pour certain que Dieu même conduit toutes choses vers une certaine fin déterminée. Dieu, disent-ils, a tout fait pour l'homme, et il a fait l'homme pour en être adoré.

En conséquence, je m'occuperai d'abord de rechercher pourquoi la plupart des hommes se complaisent dans ce préjugé, et d'où vient la propension naturelle qu'ils ont tous à s'y attacher. Je ferai voir ensuite que ce préjugé est faux, et je montrerai enfin comment il a été l'origine de tous les autres préjugés des hommes sur le Bien et le Mal, le Mérite et le Péché, la Louange et le Blâme, l'Ordre et la Confusion, la Beauté et la Laideur, et les choses de cette espèce.

Ce n'est point ici le lieu de déduire tout cela de la nature de l'âme humaine. Il me suffit pour le moment de poser ce principe dont tout le monde doit convenir, savoir que tous les hommes naissent dans l'ignorance des causes, et qu'un appétit universel dont ils ont conscience les porte à rechercher ce qui leur est utile. Une première conséquence de ce principe, c'est que les hommes croient être libres, par la raison qu'ils ont conscience

de leurs volitions et de leurs désirs, et ne pensent nullement aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir. Il en résulte, en second lieu, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, savoir, leur utilité propre, objet naturel de leur désir ; et de là vient que pour toute les actions possibles ils ne demandent jamais à en connaître que les causes finales, et dès qu'ils les connaissent, ils restent en repos, n'ayant plus dans l'esprit aucun motif d'incertitude ; que s'il arrive qu'ils ne puissent acquérir cette connaissance à l'aide d'autrui, il ne leur reste plus d'autre ressource que de revenir sur eux-mêmes, et de réfléchir aux objets dont la poursuite les détermine d'ordinaire à des actions semblables ; et de cette façon il est nécessaire qu'ils jugent du caractère des autres par leur propre caractère. Or, les hommes venant à rencontrer hors d'eux et en eux-mêmes un grand nombre de moyens qui leur sont d'un grand secours pour se procurer les choses utiles, par exemple les yeux pour voir, les dents pour mâcher, les végétaux et les animaux pour se nourrir, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, etc., ils ne considèrent plus tous les êtres de la nature que comme des moyens à leur usage ; et sachant bien d'ailleurs qu'ils ont rencontré, mais non préparé ces moyens, c'est pour eux une raison de croire qu'il existe un autre être qui les a disposés en leur faveur.

Du moment, en effet, qu'ils ont considéré les choses comme des moyens, ils n'ont pu croire qu'elles se fussent faites elles-mêmes, mais ils ont dû conclure qu'il y a un maître ou plusieurs maîtres de la nature, doués de liberté, comme l'homme, qui ont pris soin de toutes choses en faveur de l'humanité et ont tout fait pour son usage. Et c'est ainsi que n'ayant rien pu apprendre sur le caractère de ces puissances, ils en ont jugé par leur propre caractère ; d'où ils ont été amenés à croire que si les dieux règlent tout pour l'usage des hommes, c'est afin de se les attacher et d'en recevoir les plus grands honneurs ; et chacun dès lors a inventé, suivant son caractère, des moyens divers d'honorer Dieu, afin d'obtenir que Dieu l'aimât d'un amour de prédilection, et fît servir la nature entière à la satisfaction de ses aveugles désirs et de sa cupidité insatiable. Voilà donc comment ce préjugé s'est tourné en superstition et a jeté dans les âmes de profondes racines, et c'est ce qui a produit cette tendance universelle à concevoir des causes finales et à les rechercher. Mais tous ces efforts pour montrer que la nature ne fait rien en vain, c'est-à-dire rien d'inutile aux hommes, n'ont abouti qu'à un résultat, c'est de montrer que la nature et les dieux et les hommes sont privés de raison. Et voyez, je vous prie, où les choses en sont venues! Au

milieu de ce grand nombre d'objets utiles que nous fournit la nature, les hommes ont dû rencontrer aussi un assez bon nombre de choses nuisibles, comme les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies, etc. Comment les expliquer ? Ils ont pensé que c'étaient là des effets de la colère des dieux, provoquée par les injustices des hommes ou par leur négligence à remplir les devoirs du culte. C'est en vain que l'expérience protestait chaque jour, en leur montrant, par une infinité d'exemples, que les dévots et les impies ont également en partage les bienfaits de la nature et ses rigueurs, rien n'a pu arracher de leurs âmes ce préjugé invétéré. Il leur a été en effet plus facile de mettre tout cela au rang des choses inconnues dont les hommes ignorent la fin et de rester ainsi dans leur état actuel et inné d'ignorance, que de briser tout ce tissu de croyances et de s'en composer un autre. Les hommes ont donc tenu pour certain que les pensées des dieux surpassent de beaucoup la portée de leur intelligence, et cela eût suffi pour que la vérité restât cachée au genre humain, si la science mathématique n'eût appris aux hommes un autre chemin pour découvrir la vérité ; car on sait qu'elle ne procède point par la considération des causes finales, mais qu'elle s'attache uniquement à l'essence et aux propriétés des figures. Ajoutez à cela qu'outre les mathématiques on peut assigner d'autres causes, dont il est inutile de faire ici l'énumération, qui ont pu déterminer les hommes à ouvrir les yeux sur ces préjugés et les conduire à la vraie connaissance des choses.

Ces explications suffisent pour le premier point que j'ai promis d'éclaircir ; il s'agit maintenant de faire voir que la nature ne se Propose aucun but dans ses opérations, et que toutes les causes finales ne sont rien que de pures fictions imaginées par les hommes. Je n'aurai pas grand'peine à démontrer ces principes, car ils sont déjà solidement établis, tant par l'explication qui vient d'être donnée de l'origine du préjugé contraire, que par la proposition 16 et le corollaire de la Proposition 32, sans parler de toutes les autres démonstrations par lesquelles j'ai prouvé que toutes choses se produisent et s'enchaînent par l'éternelle nécessité et la perfection suprême de la nature. J'ajouterai pourtant quelques mots pour achever de détruire toute cette doctrine des causes finales.

Son premier défaut, c'est de considérer comme cause ce qui est effet, et réciproquement ; en second lieu, ce qui de sa nature possède l'antériorité, elle lui assigne un rang postérieur ; enfin elle abaisse au dernier degré de

l'imperfection ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait. En effet, pour ne rien dire des deux premiers points qui sont évidents d'eux-mêmes, il résulte des propositions 21, 22 et 23, que l'effet le plus parfait est celui qui est produit immédiatement par Dieu, et qu'un effet devient de plus en plus imparfait à mesure que sa production suppose un plus grand nombre de causes intermédiaires. Or, si les choses que Dieu produit immédiatement étaient faites pour atteindre la fin que Dieu se Propose, il s'ensuivrait que celles que Dieu produit les dernières seraient les plus parfaites de toutes, les autres ayant été faites en vue de celles-ci. Ajoutez que cette doctrine détruit la perfection de Dieu ; car si Dieu agit pour une fin, il désire nécessairement quelque chose dont il est privé. Et bien que les théologiens et les métaphysiciens distinguent entre une fin poursuivie par indigence et une fin d'assimilation, ils avouent cependant que Dieu a tout fait pour lui-même et non pour les choses qu'il allait créer, vu qu'il était impossible d'assigner avant la création d'autre fin à l'action de Dieu que Dieu lui-même ; et de cette façon, ils sont forcés de convenir que tous les objets que Dieu s'est Proposés, en disposant certains moyens pour y atteindre, Dieu en a été quelque temps privé et a désiré les posséder, conséquence nécessaire de leurs principes.

N'oublions pas de faire remarquer ici que les sectateurs de cette doctrine, qui ont voulu faire briller leur esprit dans l'explication des causes finales des choses, ont inventé, pour établir leur système, un nouveau genre d'argumentation, lequel consiste à réduire son contradicteur, non pas à l'absurde, mais à l'ignorance ; et cela fait bien voir qu'il ne leur restait plus aucun moyen de se défendre. Par exemple, supposez qu'une pierre tombe du toit d'une maison sur la tête d'un homme et lui donne la mort, ils diront que cette pierre est tombée tout exprès pour tuer cet homme. Comment, en effet, si Dieu ne l'avait fait tomber à cette fin, tant de circonstances y auraient-elles concouru (et il est vrai de dire que ces circonstances sont souvent en très-grand nombre) ? Vous répondrez peut-être que l'événement en question tient à ces deux causes ; que le vent a soufflé et qu'un homme a passé par là. Mais ils vous presseront aussitôt de questions : Pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment ? pourquoi un homme a-t-il passé par là, précisément à ce même moment ? Répondrez-vous encore que le vent a soufflé parce que, la veille, la mer avait commencé de s'agiter, quoique le temps fût encore calme, et que l'homme a passé par là parce qu'il se rendait à l'invitation d'un ami, ils vous presseront encore d'autres questions : Mais

pourquoi la mer était-elle agitée ? pourquoi cet homme a-t-il été invité à cette même époque ? Et ainsi ils ne cesseront de vous demander la cause de la cause, jusqu'à ce que vous recouriez à la volonté de Dieu, c'est-à-dire à l'asile de l'ignorance. De même aussi, quand nos adversaires considèrent l'économie du corps humain, ils tombent dans un étonnement stupide, et comme ils ignorent les causes d'un art si merveilleux, ils concluent que ce ne sont point des lois mécaniques, mais une industrie divine et surnaturelle qui a formé cet ouvrage et en a disposé les parties de façon qu'elles ne se nuisent point réciproquement. C'est pourquoi quiconque cherche les véritables causes des miracles, et s'efforce de comprendre les choses naturelles en philosophe, au lieu de les admirer en homme stupide, est tenu aussitôt pour hérétique et pour impie, et proclamé tel par les hommes que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et de Dieu. Ils savent bien, en effet, que l'ignorance une fois disparue ferait disparaître l'étonnement, c'est-à-dire l'unique base de tous leurs arguments, l'unique appui de leur autorité. Mais je laisse ce sujet pour arriver au troisième point que je me suis Proposé d'établir.

Les hommes s'étant persuadé que tout ce qui se fait dans la nature se fait pour eux, ont dû penser que le principal en chaque chose c'est ce qui leur est le plus utile, et considérer comme des objets supérieurs à tous les autres ceux qui les affectent de la meilleure façon. Ainsi se sont formées dans leur esprit ces notions qui leur servent à expliquer la nature des choses, comme le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté, la Laideur, etc., et comme ils se croient libres, ils ont tiré de là ces autres notions de la Louange et du Blâme, du Péché et du Mérite ; mais je ne veux m'occuper ici, et encore très-brièvement, que des premières, me réservant d'expliquer les autres plus bas, quand j'aurai traité de la nature humaine.

Les hommes ont donc appelé tout ce qui sert à la santé et au culte de Dieu le Bien, et le Mal tout ce qui peut y nuire. Or, comme ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'ont jamais pour objet de leurs affirmations les choses elles-mêmes, mais seulement les images qu'ils s'en forment, et confondent les données de l'imagination et celles de l'entendement, ils croient fermement que l'ordre est dans les choses, étrangers qu'ils sont à la réalité et à leur propre nature. S'il arrive, en effet, que les objets extérieurs soient ainsi disposés que quand les sens nous les représentent nous les imaginions aisément, et par suite nous les puissions

rappeler avec facilité, nous disons que ces objets sont bien ordonnés ; mais si le contraire arrive, nous les jugeons mal ordonnés et en état de confusion. Or, les objets que nous pouvons imaginer avec aisance nous étant les plus agréables, les hommes préfèrent l'ordre à la confusion, comme si l'ordre, considéré indépendamment de notre imagination, était quelque chose dans la nature. Ils prétendent que Dieu a tout crée avec ordre, ne voyant pas qu'ils lui supposent de l'imagination ; à moins qu'ils ne veuillent, par hasard, que Dieu, plein de sollicitude pour l'imagination des hommes, ait disposé les choses tout exprès pour qu'ils eussent moins de peine à les imaginer, et certes, avec cette manière de voir, on ne s'arrêtera pas devant cette difficulté, qu'il y a une infinité de choses qui surpassent de beaucoup notre imagination, et une foule d'autres qui la confondent par suite de son extrême faiblesse. Mais en voilà assez sur ce point.

Quant aux autres notions de même nature, elles ne sont non plus que des façons d'imaginer qui affectent diversement l'imagination, ce qui n'empêche pas les ignorants de voir là les attributs les plus importants des choses. Persuadés en effet que les choses ont été faites pour eux, ils pensent que la nature d'un être est bonne ou mauvaise, saine ou viciée et corrompue, suivant les affections qu'ils en reçoivent. Par exemple, si les mouvements que les nerfs reçoivent des objets qui nous sont représentés par les yeux contribuent à la santé du corps, nous disons que ces objets sont beaux ; nous les appelons laids dans le cas contraire. C'est ainsi que nous appelons les objets qui touchent notre sensibilité, quand c'est à l'aide des narines, odorants ou fétides ; à l'aide de la langue, doux ou amers, sapides ou insipides, etc. ; à l'aide du tact, durs ou mous, rudes ou polis, etc. Enfin on a dit que les objets qui ébranlent nos oreilles émettent des sons, du bruit, de l'harmonie, et l'harmonie a si fortement enchanté les hommes, qu'ils ont cru qu'elle faisait partie des délices de Dieu. Il s'est même rencontré des philosophes pour s'imaginer que les mouvements célestes composent une certaine harmonie. Et certes tout cela fait assez voir que chacun a jugé des choses suivant la disposition de son cerveau, ou plutôt a mis les affections de son imagination à la place des choses. C'est pourquoi il n'y a rien d'extraordinaire, pour le dire en passant, que tant de controverses aient été suscitées parmi les hommes, et qu'elles aient abouti au scepticisme. Car bien que les corps des hommes aient entre eux beaucoup de convenance ils diffèrent par beaucoup d'endroits, de telle sorte que ce qui paraît bon à l'un semble mauvais à l'autre, ce qui est bien ordonné pour celui-ci est confus

pour celui-là, ce qui est agréable à tel ou tel est désagréable à un troisième, et ainsi pour mille autres choses que je néglige de citer ici, soit parce que ce n'est pas le moment d'en traiter ex professo, soit parce que tout le monde est assez éclairé sur ce point par l'expérience. On répète sans cesse : "Autant de têtes, autant d'avis ; tout homme abonde dans son sens ; il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux des hommes qu'entre leurs palais :" toutes ces sentences marquent assez que les hommes jugent des choses suivant la disposition de leur cerveau et exercent leur imagination plus que leur entendement. Car si les hommes entendaient vraiment les choses, ils trouveraient dans cette connaissance, sinon un grand attrait, du moins (les mathématiques en sont la preuve) des convictions unanimes.

Nous voyons donc que toutes les raisons dont se sert le vulgaire pour expliquer la nature ne sont que des modes de l'imagination, qu'elles ne marquent point la nature des choses, mais seulement la constitution de la faculté d'imaginer ; et comme ces notions fantastiques ont des noms qui indiquent des êtres réels, indépendants de l'imagination, je nomme ces êtres non pas êtres de raison, mais êtres d'imagination ; et cela posé, il devient aisé de repousser tous les arguments puisés contre nous à pareille source. Plusieurs en effet ont l'habitude de raisonner de la sorte : si toutes choses s'entre-suivent par la nécessité de la nature souverainement parfaite de Dieu, d'où viennent tant d'imperfections dans l'univers ? par exemple, ces choses qui se corrompent jusqu'à l'infection, cette laideur nauséabonde de certains objets, le désordre, le mal, le péché, etc. Tout cela, dis-je, est aisé à réfuter ; car la perfection des choses doit se mesurer sur leur seule nature et leur puissance, et les choses n'en sont ni plus ni moins parfaites pour charmer les désirs des hommes ou pour leur déplaire, pour être utiles à la nature humaine ou pour lui être nuisibles. Quant à ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas crée tous les hommes de façon à ce qu'ils se gouvernent par le seul commandement de la raison, je n'ai pas autre chose à leur répondre sinon que la matière ne lui a pas manqué pour créer toutes sortes de choses, depuis le degré le plus élevé de la perfection, jusqu'au plus inférieur ; ou, pour parler plus proprement, que les lois de sa nature ont été assez vastes pour suffire à la production de tout ce qu'un entendement infini peut concevoir, ainsi que je l'ai démontré dans la proposition 16.

Tels sont les préjugés que j'avais dessein de signaler ici. S'il en reste encore quelques-uns de même sorte, un peu d'attention suffira à qui que ce

soit pour les redresser.

DEUXIÈME PARTIE
-
DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DE L'ÂME

Je passe maintenant à l'explication de cet ordre de choses qui ont dû résulter nécessairement de l'essence de Dieu, l'être éternel et infini. Il n'est pas question de les expliquer toutes ; car il a été démontré (dans la Propos. 16 de la première partie), qu'il doit y en avoir une infinité, modifiées elles-mêmes à l'infini, mais celles-là seulement qui peuvent nous mener, comme par la main à la connaissance de l'âme humaine et de son souverain bonheur.

DÉFINITIONS

I. J'entends par *corps*, un mode qui exprime d'une certaine façon déterminée l'essence de Dieu, en tant qu'on la considère comme chose étendue (voyez le Coroll. de la Propos. 25 part. 1).

II. Ce qui appartient à *l'essence* d'une chose, c'est ce dont l'existence emporte celle de la chose, et la non-existence sa non-existence ; en d'autres termes, ce qui est tel que la chose ne peut exister sans lui, ni lui sans la chose.

III. Par *idée*, j'entends un concept de l'âme, que l'âme forme à titre de chose pensante.

Explication : Je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'âme reçoit de l'objet une impression passive, et que concept, au contraire, paraît exprimer l'action de l'âme.

IV. Par *idée adéquate* j'entends une idée qui, considérée en soi et sans regard à son objet, a toutes les propriétés, toutes les dénominations intrinsèques d'une idée vraie.

Explication : Je dis intrinsèques, afin de mettre à part la propriété ou dénomination extrinsèque d'une idée, savoir, sa convenance avec son objet.

V. La *durée* est la continuation indéfinie de l'existence

Explication : Je dis indéfinie, parce qu'elle ne peut jamais être déterminée par la nature même de la chose existante, ni par sa cause efficiente, laquelle pose nécessairement l'existence de la chose, et ne la détruit pas.

VI. *Réalité* et perfection, c'est pour moi la même chose.

VII. Par *choses singulières*, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Que si plusieurs individus concourent à une certaine action de telle façon qu'ils soient tous ensemble la cause d'un même effet, je les considère, sous ce point de vue, comme une seule chose singulière.

AXIOMES

I. L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, en d'autres termes, dans l'ordre de la nature, il peut arriver que tel ou tel homme existe, comme il peut arriver qu'il n'existe pas.

II. L'homme pense.

III. Les modes de la pensée, tels que l'amour, le désir et les autres passions de l'âme, par quelque nom qu'on les distingue, ne peuvent exister sans qu'il y ait dans l'individu où on les rencontre, l'idée d'une chose aimée, désirée, etc. Mais une idée peut exister sans aucun autre mode de la pensée.

IV. Nous sentons un certain corps affecté de plusieurs manières.

V. Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que des corps et des modes de la pensée.

Voyez les postulats qui suivent la proposition 13.

PROPOSITION I

La pensée est un attribut de Dieu ; en d'autres termes, Dieu est chose pensante.

Démonstration : Les pensées particulières, je veux dire telle ou telle pensée, sont autant de modes qui expriment la nature de Dieu d'une certaine façon déterminée (par le Coroll. de la Propos. 25, part. l). Il faut donc que cet attribut dont toutes les pensées particulières enveloppent le concept, et par lequel toutes sont conçues, convienne nécessairement à Dieu (par la

Déf. 5. Part. 1). La pensée est donc un des attributs infinis de Dieu, lequel exprime son infinie et éternelle essence (voyez la Déf. 6 part. 1) ; en d'autres termes, Dieu est chose pensante. C. Q. F. D.

Scholie : Cette proposition est également évidente par cela seul qu'un être pensant peut être conçu comme infini. Nous concevons en effet qu'un être pensant, plus il pense de choses, plus il contient de réalité ou de perfection ; par conséquent, un être qui pense une infinité de choses infiniment modifiées est infini par la vertu pensante qui est en lui. Puis donc qu'à ne considérer que la seule pensée, nous concevons un être comme infini, il faut nécessairement (par les Déf. 4 et 6, part. 1) que la pensée soit un des attributs infinis de Dieu, comme nous voulions l'établir.

PROPOSITION II

L'étendue est un attribut de Dieu, en d'autres termes, Dieu est chose étendue.

Démonstration : La démonstration de cette proposition se fait de la même façon que celle de la Proposition précédente.

PROPOSITION III

Il n'y a de toute nécessité en Dieu l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui en résulte nécessairement.

Démonstration : Dieu, en effet (par la Prop. 1 de cette seconde partie), peut penser une infinité de choses infiniment modifiées, ou (ce qui est la même chose, par la Propos. 16, part. 1) former l'idée de son essence et de tout ce qui en découle nécessairement. Or, tout ce qui est dans la puissance de Dieu est nécessairement (par la Propos. 35, part. 1), donc il y a nécessairement une telle idée et (par la Propos. 15, part. 1) elle est en Dieu seul C. Q. F. D.

Scholie : Par la puissance de Dieu, le vulgaire entend sa libre volonté et le droit qu'il possède sur toutes choses, lesquelles sont considérées communément à cause de cela comme contingentes. On dit, en effet, que Dieu a le pouvoir de tout détruire, de tout anéantir ; et l'on compare aussi très-souvent la puissance de Dieu avec celle des rois. Mais nous avons réfuté tout cela dans les Coroll. 1 et 2 de la proposition 32, partie 1, et nous avons montré dans la proposition 16, partie 1, que Dieu agit tout aussi

nécessairement qu'il se comprend lui-même ; en d'autres termes, de même qu'il résulte de la nécessité de la nature divine (comme on le reconnaît unanimement) que Dieu se comprend lui-même, il résulte de cette même nécessité que Dieu doit faire une infinité de choses infiniment modifiées. De plus, nous avons montré, dans la proposition 34, partie 1, que la puissance de Dieu n'est autre chose que son essence prise comme active, et partant, qu'il nous est tout aussi impossible de concevoir Dieu n'agissant pas, que Dieu n'existant pas. Si même je voulais pousser plus loin ces pensées, je montrerais que cette puissance que le vulgaire imagine en Dieu, non-seulement est une puissance tout humaine (ce qui fait voir que le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou à l'image d'un homme), mais même enveloppe une réelle impuissance. Mais je ne veux point revenir si souvent sur la même chose. Je me borne à prier instamment le lecteur de peser, avec un redoublement d'attention, ce qui a été dit sur cette matière dans la première partie, depuis la proposition 16 jusqu'à la fin. Car personne ne pourra bien comprendre ce que je veux établir, s'il ne prend le plus grand soin de ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance et le droit des rois.

PROPOSITION IV

L'idée de Dieu, de laquelle découlent une infinité de choses infiniment modifiées, ne peut être qu'unique.

Démonstration : L'intelligence infinie n'embrasse rien de plus que les attributs et les affections de Dieu (par la Propos. 30, partie 1) Or, Dieu est unique (par le Corollaire 1 de la Propos. 14, partie 1), par conséquent, l'idée de Dieu, de laquelle découlent une infinité de choses infiniment modifiées, ne peut être qu'unique.

PROPOSITION V

L'être formel des idées a pour cause Dieu, en tant seulement que l'on considère Dieu comme une chose pensante et non pas en tant que sa nature s'exprime par un autre attribut ; en d'autres termes, les idées des choses particulières n'ont point pour cause efficiente leurs objets, c'est-à-dire les choses perçues, mais Dieu lui-même, en tant qu'il est une chose pensante.

Démonstration : Cela résulte évidemment de la proposition 3 de cette deuxième partie. Nous y sommes arrivés, en effet, à cette conclusion, que Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en découle nécessairement, par cela seul que Dieu est chose pensante, et non pas parce que Dieu est l'objet de sa propre idée. Par conséquent, l'être formel des idées a pour cause Dieu, en tant qu'il est chose pensante. Mais cela se démontre encore autrement. L'être formel des idées est un mode de la pensée, comme cela est évident de soi, un mode par conséquent (en vertu du Corollaire de la Propos. 25, partie 1) qui exprime d'une façon déterminée la nature de Dieu en tant que chose pensante ; et par conséquent encore (en vertu de la Propos. 10, partie 1), il n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut divin que la pensée, et il n'est enfin (par l'Axiome 4, partie 1) l'effet d'aucun attribut autre que celui-là. D'où il suit que l'être formel des idées a pour cause Dieu, en tant qu'il est considéré comme chose pensante, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION VI

Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont Dieu pour cause, en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de ce même attribut dont ils sont les modes, et non sous aucun autre point de vue.

Démonstration : Tout attribut, en effet, est conçu par soi indépendamment des autres attributs (par la Propos. 10, partie 1). Par conséquent, les modes de tout attribut enveloppent le concept de cet attribut et non d'aucun autre ; d'où il suit (par l'Axiome 4, partie 1) qu'ils ont pour cause Dieu, en tant qu'on le considère sous le point de vue de ce même attribut dont ils sont les modes et non sous aucun autre point de vue. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'être formel de cette sorte de choses qui ne sont pas des modes de la pensée ne découle pas de la nature divine en vertu d'une connaissance antérieure qu'elle a eue de ces choses ; mais les objets des idées résultent des attributs dont ils dépendent et s'en déduisent de la même façon et avec la même nécessité que les idées résultent et se déduisent de l'attribut de la pensée.

PROPOSITION VII

L’ordre et la connexion des idées est le même que l’ordre et la connexion des choses.

Démonstration : Cela résulte évidemment de l’Axiome 4, partie 1 ; car l’idée d’une chose causée, quelle qu’elle soit, dépend de la connaissance de sa cause.

Corollaire : Il suit de là que la puissance de penser est égale en Dieu à sa puissance actuelle d’agir. En d’autres termes, tout ce qui suit formellement de l’infinie nature de Dieu, suit objectivement de l’idée de Dieu dans le même ordre et avec la même connexion.

Scholie : Avant d’aller plus loin, il faut ici se remettre en mémoire ce que nous avons montré plus haut, c’est à savoir que tout ce qui peut être perçu par une intelligence infinie, comme constituant l’essence de la substance, tout cela appartient à une substance unique, et, par conséquent, que la substance pensante et la substance étendue ne font qu’une seule et même substance, laquelle est conçue tantôt sous l’un de ses attributs et tantôt sous l’autre. De même, un mode de l’étendue et l’idée de ce mode ne font qu’une seule et même chose exprimée de deux manières. Et c’est ce qui paraît avoir été aperçu, comme à travers un nuage, par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l’intelligence de Dieu, et les choses qu’elle conçoit, ne font qu’un. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l’idée d’un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c’est une seule et même chose exprimée par deux attributs différents, et par conséquent, que nous concevions la nature sous l’attribut de l’étendue ou sous celui de la pensée ou sous tel autre attribut que ce puisse être, nous trouverons toujours un seul et même ordre, une seule et même connexion de causes ; en d’autres termes, les mêmes choses résultent réciproquement les unes des autres. Et si j’ai dit que Dieu est cause de l’idée du cercle, par exemple, en tant seulement qu’il est chose pensante, et du cercle, en tant seulement que chose étendue, je ne l’ai pas dit pour une autre raison pour une autre raison que celle-ci : c’est que l’être formel de l’idée du cercle ne peut être conçu que par un autre mode de la pensée, pris comme sa cause prochaine, et celui-ci par un autre mode, et ainsi à l’infini ; de telle façon que, si vous considérez les choses comme modes de la pensée, vous devez expliquer l’ordre de toute la nature ou la connexion des causes par le seul attribut de la pensée ; et si vous les considérez comme modes de l’étendue, par le seul attribut de l’étendue, et de même pour tous les autres attributs. C’est

pourquoi Dieu est véritablement la cause des choses considérées en elles-mêmes, en tant qu'il est constitué par une infinité d'attributs, et je ne puis en ce moment expliquer ceci plus clairement.

PROPOSITION VIII

Les idées des choses particulières (ou modes) qui n'existent pas doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu, comme sont contenues dans ses attributs les essences formelles de ces choses.

Démonstration : Cette proposition résulte évidemment du scholie qui précède.

Corollaire : Il suit de là qu'aussi longtemps que les choses particulières n'existent qu'en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, leur être objectif, c'est-à-dire les idées de ces choses n'existent qu'en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu ; et aussitôt que les choses particulières existent, non plus seulement en tant que comprises dans les attributs de Dieu, mais en tant qu'ayant une durée, les idées de ces choses enveloppent également cette sorte d'existence par laquelle elles ont une durée.

Scholie : Si quelqu'un désire que je prenne ici un exemple pour que la chose devienne plus claire, j'avoue que je n'en puis fournir aucun qui en donne une explication adéquate, car c'est une chose unique en son espèce ; je vais tâcher pourtant de l'éclaircir autant que possible. Un cercle est tel de sa nature que si plusieurs lignes se coupent dans ce cercle, les rectangles formés par leurs segments sont égaux entre eux ; cependant on ne peut dire qu'aucun de ces rectangles existe si ce n'est en tant que le cercle existe ; et l'idée de chacun de ces rectangles n'existe également qu'en tant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle. Maintenant, concevez que de tous ces rectangles en nombre infini deux seulement existent, les rectangles E et D. Dès lors, les idées de ces rectangles n'existent plus seulement en tant qu'elles sont comprises dans l'idée du cercle, mais elles existent aussi en tant qu'elles enveloppent l'existence des deux rectangles donnés, ce qui distingue ces idées de celles de tous les autres rectangles.

PROPOSITION IX

L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte a pour cause Dieu, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme

affecté de l'idée d'une autre chose particulière et qui existe en acte, idée dont Dieu est également la cause, en tant qu'affecté d'une troisième idée, et ainsi à l'infini.

Démonstration : L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte est un mode particulier de la pensée, distinct de tous les autres modes (par le Corollaire et le Schol. de la Propos. 8, partie 2) ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 6, part, 2) elle a pour cause Dieu considéré seulement comme chose pensante ; non pas comme chose absolument pensante (par la Propos. 28, partie 1), mais comme affecté d'un autre mode de la pensée, lequel a aussi pour cause Dieu comme affecté d'un autre mode de la pensée, et ainsi à l'infini. Or l'ordre et la connexion des idées est le même (par la Propos. 7, partie 2) que l'ordre et la connexion des causes. Donc, la cause d'une idée particulière, c'est toujours une autre idée, ou Dieu comme affecté de cette autre idée, laquelle a pour cause Dieu comme affecté d'une troisième idée et ainsi à l'infini. C. Q. F. D.

Corollaire : Tout ce qui arrive dans l'objet particulier d'une idée quelconque, Dieu en a la connaissance, en tant que seulement qu'il a l'idée de cet objet.

Démonstration : Tout ce qui arrive dans l'objet particulier d'une idée quelconque, Dieu en a l'idée (par la Propos. 3, partie 2), non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il est affecté de l'idée d'une autre chose particulière (par la Propos. précédente). Or*,* l'ordre et la connexion des idées est le même (par la Propos. 7, partie 2) que l'ordre et la connexion des choses. Par conséquent, la connaissance de tout ce qui arrive dans un objet particulier devra se trouver en Dieu, en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet. C. Q. F. D.

PROPOSITION X

L'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme ; en d'autres termes, ce n'est pas la substance qui constitue la forme ou l'essence de l'homme.

Démonstration : L'être de la substance enveloppe, en effet, l'existence nécessaire (par la Propos. 7, partie 1). Par conséquent, si l'être de la substance appartenait à l'essence de l'homme, la substance étant donnée, l'homme serait nécessairement donné (par la Déf. 2, part, 2), et de cette

façon l'homme existerait nécessairement, ce qui est absurde (par l'Axiome 1, partie 2). Donc, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Cette proposition se démontre aussi à l'aide de la Prop. 5, partie 1, savoir qu'il ne peut exister deux substances de même nature ; car comme plusieurs hommes peuvent exister, ce n'est donc point l'être de la substance qui constitue la forme ou l'essence de l'homme. Notre proposition résulte en outre évidemment des autres propriétés de la substance, je veux dire que la substance est de sa nature infinie, immuable, indivisible, etc., et tout le monde peut saisir aisément cette conséquence.

Corollaire : Il suit de là que ce qui constitue l'essence de l'homme, ce sont certaines modifications des attributs de Dieu. Car l'être de la substance (par la Propos. précéd.) n'appartient pas à l'essence de l'homme. L'essence de l'homme est donc (par la Propos. 15, partie 1) quelque chose qui est en Dieu et ne peut être sans Dieu, autrement dit (par le Corollaire de la Propos. 25, partie 1), une affection ou un mode qui exprime la nature de certaine façon déterminée.

Scholie : Tout le monde doit accorder que rien n'existe et ne peut être conçu sans Dieu. Car il est reconnu de tout le monde que Dieu est la cause unique de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence ; en d'autres termes, Dieu est la cause des choses, non seulement selon le devenir, mais selon l'être. Et toutefois, si l'on écoute la plupart des philosophes, ce qui appartient à l'essence d'une chose, c'est ce sans quoi elle ne peut exister ni être conçue ; ils pensent donc de deux choses l'une, ou bien que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses créées, au bien que les choses créées peuvent exister ou être conçues sans Dieu ; mais ce qui est plus certain, c'est qu'ils ne sont pas suffisamment d'accord avec eux-mêmes ; et la raison en est, à mon avis, qu'ils n'ont pas gardé l'ordre philosophique des idées. La nature divine, qu'ils devaient avant tout contempler, parce qu'elle est la première, aussi bien dans l'ordre des connaissances que dans l'ordre des choses, ils l'ont mise la dernière ; et ces choses qu'on appelle objet des sens, ils les ont jugées antérieures à tout le reste. Or voici ce qui est arrivé : pendant qu'ils considéraient les choses naturelles, il n'est rien à quoi ils songeassent moins qu'à la nature divine ; puis, quand ils ont élevé leur esprit à la contemplation de la nature divine, ils ont complètement oublié ces premières imaginations dont ils avaient construit leur science des choses naturelles ; et il est vrai de dire qu'elles ne

pouvaient les aider en rien à la connaissance de la nature divine, de façon qu'il ne faut point être surpris de les voir se contredire de temps en temps. Mais je n'insiste pas, mon dessein n'ayant été ici que d'expliquer pourquoi je n'ai pas dit que l'essence d'une chose, c'est ce sans quoi elle ne peut exister ni être conçue. Les choses particulières, en effet, ne peuvent exister ni être conçues sans Dieu ; et cependant Dieu n'appartient point à leur essence. En conséquence, j'ai dit : ce qui constitue l'essence d'une chose, c'est ce dont l'existence emporte celle de la chose, et la destruction sa destruction, en d'autres termes, ce qui est tel que la chose ne peut exister sans lui, ni lui sans la chose.

PROPOSITION XI

Le premier fondement de l'être de l'âme humaine n'est autre chose que l'idée d'une chose particulière et qui existe en acte.

Démonstration : Ce qui constitue l'essence de l'homme (par le Corollaire de la Propos. précédente), ce sont certains modes des attributs de Dieu, savoir (par l'Axiome 2, partie 2) des modes de la pensée, entre lesquels l'idée est (par l'Axiome 3, partie 2) de sa nature antérieure à tous les autres, de façon que si elle est donnée, tous les autres modes (ceux auxquels l'idée est antérieure de sa nature) doivent se trouver dans le même individu (par l'Axiome 4, partie 2). Ainsi donc, l'idée est le premier fondement de l'être de l'âme humaine. Mais cette idée ne peut être celle d'une chose qui n'existe pas actuellement ; car alors (par le Corollaire de la Propos. 8, partie 2) l'idée elle-même n'existerait pas actuellement. Ce sera donc l'idée d'une chose actuellement existante, mais non pas d'une chose infinie ; car une chose infinie (par la Propos. 21 et la Propos. 23, Schol. 1), doit toujours exister nécessairement ; or ici, cela serait absurde (par l'Axiome 1, part. 2). Donc, le premier fondement de l'être de l'âme humaine, c'est l'idée d'une chose particulière et qui existe en acte. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu ; et par conséquent, lorsque nous disons que l'âme humaine perçoit ceci ou cela, nous ne disons pas autre chose sinon que Dieu, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme humaine, ou bien en tant qu'il en constitue l'essence, a telle ou telle idée ; et lorsque nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non plus

seulement en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, mais en tant qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose, nous disons alors que l'âme humaine perçoit une chose d'une façon partielle ou inadéquate.

Scholie : Ici les lecteurs vont, sans aucun doute, être arrêtés, et il leur viendra en la mémoire mille choses qui les empêcheront d'avancer ; c'est pourquoi je les prie de poursuivre lentement avec moi leur chemin, et de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu.

PROPOSITION XII

Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine doit être perçu par elle ; en d'autres termes, l'âme humaine en aura nécessairement connaissance. Par où j'entends que si l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps que l'âme ne le perçoive.

Démonstration : En effet, tout ce qui arrive dans l'objet d'une idée quelconque, Dieu en a nécessairement connaissance (par le Corollaire de la Propos. 9, partie 2), en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée de ce même objet, c'est-à-dire (par la Propos. 11, part. 2), en tant qu'il constitue l'âme d'une certaine chose. Par conséquent, tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, Dieu en a nécessairement connaissance, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; en d'autres termes (par le Corollaire de la Propos. 11, Partie 2), la connaissance de cet objet sera nécessairement dans l'âme, et l'âme le percevra.

Scholie : Cette proposition devient également évidente et se comprend même plus clairement par le Scholie de la Propos. 7, partie 2.

PROPOSITION XIII

L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, en d'autres termes, un certain mode de l'étendue, lequel existe en acte et rien de plus.

Démonstration : Si, en effet, le corps n'était pas l'objet de l'âme, les idées des affections du corps ne se trouveraient pas en Dieu, en tant qu'il constitue notre âme, mais en tant qu'il constitue l'âme d'une autre chose, c'est-à-dire (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) que les idées des affections du corps ne se trouveraient pas dans notre âme Or (par

l'Axiome 4, partie 2), nous avons l'idée des affections du corps. Donc l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, et le corps existant en acte (par la Propos. 11, part. 2). En outre, si l'âme avait, outre le corps, un autre objet, comme rien n'existe (par la Propos. 36, part. 1) d'où ne résulte quelque effet, il devrait se trouver nécessairement dans notre âme (par la Propos. 11, part. 2) l'idée de quelque effet résultant de cet objet. Or, notre âme ne possède point cette idée (par l'Ax. 5, part. 2). Donc l'objet de notre âme c'est le corps, le corps comme existant en acte, et rien de plus.

Corollaire : Il suit de là que l'homme est compose d'une âme et d'un corps, et que le corps humain existe tel que nous le sentons.

Scholie : Ce qui précède fait comprendre, non seulement que l'âme humaine est unie au corps, mais aussi en quoi consiste cette union. Toutefois, on ne s'en formera une idée adéquate et distincte qu'à condition de connaître premièrement la nature de notre corps, tout ce qui a été exposé jusqu'à ce moment étant d'une application générale et ne se rapportant pas plus à l'homme qu'aux autres individus de la nature ; car tous à des degrés divers sont animés. De toutes choses, en effet, il y a nécessairement en Dieu une idée dont Dieu est cause, de la même façon qu'il l'est aussi de l'idée du corps humain, et par conséquent tout ce que nous disons de l'idée du corps humain, il faut le dire nécessairement de l'idée de toute autre chose quelconque. Et toutefois, nous ne voulons pas nier que les idées ne diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, de sorte que l'une est supérieure à l'autre et contient une réalité plus grande à mesure que l'objet de celle-ci est supérieur à l'objet de celle-là et contient une réalité plus grande. C'est pourquoi, si nous voulons déterminer en quoi l'âme humaine se distingue des autres âmes et par où elle leur est supérieure, il est nécessaire que nous connaissions la nature de son objet, savoir le corps humain. C'est ce que je ne puis faire ici, et cela n'est pas d'ailleurs nécessaire aux démonstrations que je veux établir. Je me borne à dire en général qu'à *mesure* qu'un corps est plus propre que les autres à agir ou à pâtir simultanément d'un grand nombre de façons, il est uni à une âme plus propre à percevoir simultanément un grand nombre de choses ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, en d'autres termes, moins il a besoin du concours des autres corps pour agir, plus l'âme qui lui est unie est propre à la connaissance distincte. Et par là on peut connaître la supériorité d'une âme sur les autres, et apercevoir aussi pour quelle raison nous n'avons de notre

corps qu'une connaissance très confuse, et plusieurs autres choses que je déduirai par la suite de celle-là. C'est pour cela que j'ai jugé convenable de les expliquer ici et de les démontrer avec plus de soin encore que je n'ai fait jusqu'à ce moment, et il est nécessaire, afin d'y réussir, de placer ici quelques notions préliminaires touchant la nature des corps.

AXIOME I

Tous les corps sont ou en mouvement ou en repos.

AXIOME II

Tout corps se meut, tantôt plus lentement, tantôt plus vite.

LEMME I

Les corps se distinguent les uns des autres par le mouvement et le repos, la vitesse ou la lenteur, et non par la substance.

Démonstration : La première partie de ce lemme est de soi évidente ; quant à ce second point que les corps ne diffèrent point par la substance, il résulte des Propos. 5 et 8, part. 1, et plus clairement encore du Schol. de la Propos. 15, part. 1.

LEMME II

Tous les corps ont quelque chose de commun.

Démonstration : Ils ont d'abord cela de commun qu'ils enveloppent tous le concept d'un seul et même attribut *(par la Déf. 1, part. 2)* ; et de plus, qu'ils peuvent tous se mouvoir, tantôt avec plus de vitesse, tantôt avec plus de lenteur, et, absolument parlant, tantôt être en mouvement, tantôt en repos.

LEMME III

Un corps qui est en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, lequel a été déterminé au mouvement ou au repos par un troisième corps, et ainsi à l'infini.

Démonstration : Les corps sont (en vertu de la Déf. 1, partie 2) des choses particulières qui se distinguent les unes des autres par le mouvement

et le repos (en vertu du Lemme précédent) ; d'où il suit que chacune d'elles (en vertu de la Propos. 28, partie 1) a dû nécessairement être déterminée au mouvement ou au repos par une autre chose particulière, savoir (en vertu de la Propos. 6, partie 2) par un autre corps, lequel est lui-même en mouvement ou en repos (par l'Axiome 1). Or, ce corps n'a pu être en mouvement ou en repos (en vertu de la même raison), s'il n'y a été déterminé par un autre corps, et celui-ci par un autre (toujours en vertu de la même raison), et ainsi à l'infini. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là qu'un corps en mouvement doit y rester jusqu'à ce qu'un autre corps le détermine au repos, et qu'un corps en repos doit rester en repos jusqu'à ce qu'un autre corps le détermine au mouvement. Cela est d'ailleurs évident de soi. Car, lorsque je suppose le corps A, par exemple, en repos, sans considérer le moins du monde d'autres corps qui sont en mouvement, tout ce que je puis dire du corps A, c'est qu'il est en repos. Que si plus tard il arrive que le corps A soit en mouvement, cela ne peut assurément venir de ce qu'il était en repos ; car la seule chose qui pourrait résulter de ce repos, c'est que le corps A y resterait. Si, au contraire, nous supposons A en mouvement, tant que nous ne considérons que A, nous n'en pouvons rien affirmer sinon qu'il est en mouvement. Que s'il arrive ensuite que A soit en repos, évidemment encore cela ne peut venir du mouvement qu'il avait tout à l'heure ; car la seule chose qui pourrait résulter de ce mouvement, c'est que A resterait en mouvement. Le repos de A vient donc de quelque chose qui n'était pas A savoir d'une cause étrangère qui l'a déterminé au repos.

AXIOME I

Tous les modes dont un corps quelconque est affecté par un autre corps résultent en même temps de la nature du corps qui éprouve l'affection et de la nature du corps qui la produit, de façon qu'un seul et même corps reçoit des mouvements différents des différents corps qui le meuvent, et leur donne à son tour des mouvements différents.

AXIOME II

Lorsqu'un corps en mouvement frappe un corps en repos qui ne peut changer de place, son mouvement se continue en se réfléchissant et l'angle formé par la ligne du mouvement de réflexion avec le plan du corps en

repos est égal à l'angle formé par la ligne du mouvement d'incidence avec ce même plan.

Voilà ce que nous avions à dire sur les corps les plus simples qui ne se distinguent les uns des autres que par le mouvement et le repos, par la lenteur ou la rapidité du mouvement. Arrivons aux corps composés.

DÉFINITION

Lorsqu'un certain nombre de corps de même grandeur ou de grandeur différente sont ainsi pressés qu'ils s'appuient les uns sur les autres, ou lorsque, se mouvant d'ailleurs avec des degrés semblables ou divers de rapidité, ils se communiquent leurs mouvements suivant des rapports déterminés, nous disons qu'entre de tels corps il y a union réciproque, et qu'ils constituent dans leur ensemble un seul corps, un individu, qui, par cette union même, se distingue de tous les autres.

AXIOME III

A mesure que les parties d'un individu corporel ou corps composé reposent réciproquement les unes sur les autres par des surfaces plus ou moins grandes, il est plus ou moins difficile de changer leur situation, et par conséquent de changer la figure de l'individu en question. Et c'est pourquoi j'appellerai les corps *durs,* quand leurs parties s'appuient l'une sur l'autre par de grandes surfaces ; *mous,* quand ces surfaces sont petites ; *fluides,* quand leurs parties se meuvent librement les unes par rapport aux autres.

LEMME IV

Si d'un corps ou individu composé de plusieurs corps vous retranchez un certain nombre de parties, mais que ces parties soient remplacées simultanément par un nombre égal de parties de même nature, cet individu conservera sa nature primitive, sans que sa forme ou essence en éprouve aucun changement.

Démonstration : Les corps en effet (par le Lemme 1), ne se distinguent point les uns des autres sous le rapport de la substance, et ce qui constitue la forme ou essence d'un individu, c'est (par la Déf. précéd.) l'union des corps qui le composent ; or, cette union reste ici la même quoique *(par hypothèse)* les parties changent sans cesse ; l'individu conserve donc, tant sous le

rapport de substance que sous le rapport des modes sa nature primitive. C. Q. F. D.

LEMME V

Si les parties qui composent un individu viennent à augmenter ou à diminuer, mais dans une telle proportion que le mouvement ou le repos de toutes ces parties, considérées les unes à l'égard des autres, s'opèrent suivant les mêmes rapports, l'individu conservera encore sa nature première, et son essence ne sera pas altérée.

Démonstration : C'est la même que pour le Lemme précédent.

LEMME VI

Si un certain nombre de corps composant un individu sont forcés de changer la direction de leur mouvement, de telle façon pourtant qu'ils puissent continuer ce mouvement et se le communiquer les uns aux autres suivant les mêmes rapports qu'auparavant, l'individu conservera encore sa nature, sans que sa forme éprouve aucun changement.

Démonstration : Cela est évident de soi, puisque l'individu en question conserve par hypothèse tout ce qui d'après sa définition, constitue sa forme.

LEMME VII

L'individu, ainsi composé, retiendra encore sa nature, qu'il se meuve dans toutes ses parties ou qu'il reste en repos, que son mouvement ait telle direction ou telle autre, pourvu que chaque partie garde son mouvement et le communique aux autres de la même façon qu'auparavant.

Démonstration : Cela est évident par la définition même de l'individu. Voir ce qui précède le Lemme 4.

Scholie : Nous voyons par ce qui précède comment un individu composé peut être affecté d'une foule de manières, en conservant toujours sa nature. Or jusqu'à ce moment nous n'avons conçu l'individu que comme formé des corps les plus simples, de ceux qui ne se distinguent les uns des autres que par le mouvement et le repos, par la lenteur et la vitesse. Que si nous venons maintenant à le concevoir comme composé de plusieurs individus de nature diverse, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres

façons en conservant toujours sa nature ; car puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, elle pourra (par le Lemme précédent), sans que sa nature en soit altérée, se mouvoir tantôt avec plus de vitesse, tantôt avec plus de lenteur, et par suite communiquer plus lentement ou plus rapidement ses mouvements aux autres parties. Et maintenant si nous concevons un troisième genre d'individus formé de ceux que nous venons de dire, nous trouverons qu'il peut recevoir une foule d'autres modifications, sans aucune altération de sa nature. Enfin, si nous poursuivons de la sorte à l'infini nous concevrons facilement que toute la nature est un seul individu dont les parties c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans que l'individu lui-même, dans sa totalité reçoive aucun changement. Tout cela devrait être expliqué et démontré plus au long, si j'avais dessein de traiter du corps *ex professo ;* mais je répète que tel n'est point mon objet, et que je n'ai placé ici ces préliminaires que pour en déduire aisément ce que je me propose maintenant de démontrer.

POSTULATS

I. Le corps humain se compose de plusieurs individus (de nature diverse), dont chacun est lui-même fort composé.

II. Entre les individus dont le corps humain est composé, quelques-uns sont fluides, d'autres mous, d'autres enfin sont durs.

III. Les individus qui composent le corps humain, et partant le corps humain lui-même, sont affectés de plusieurs façons par les corps extérieurs.

IV. Le corps humain a besoin, pour sa conservation, de plusieurs autres corps, dont il est sans cesse régénéré.

V. Quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à frapper souvent une partie molle, elle en change la surface et y imprime en quelque manière des traces du corps qui agit sur elle-même.

VI. Le corps humain peut en diverses façons mouvoir les corps extérieurs et en changer la disposition.

PROPOSITION XIV

L’âme humaine est capable de percevoir plusieurs choses, et elle l’est d’autant plus que son corps peut recevoir un plus grand nombre de dispositions.

Démonstration : Car le corps humain (en vertu des Post. 5 et 6) est affecté par les corps extérieurs en plusieurs manières, et il est disposé à affecter en plusieurs manières les corps extérieurs. Or, tout ce qui arrive dans le corps humain, l’âme humaine (par la Propos. 12. Partie 2) le doit percevoir ; l’âme humaine est donc capable de percevoir plusieurs chose, et elle l’est d’autant plus, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XV

L’idée qui constitue l’être formel de l’âme humaine n’est pas simple, mais composée de plusieurs idées.

Démonstration : L’idée qui constitue l’être formel de l’âme humaine, c’est l’idée du corps (par la Prop. 13, partie 2), lequel est composé (par le Post. l) de plusieurs individus fort composés eux-mêmes. Or, l’idée de chacun des individus dont le corps est composé se trouve en Dieu (par le Corollaire de la Propos. 8, partie 2) ; donc (par la Propos. 7, partie 2) l’idée du corps humain est composée de toutes les idées des parties qui composent le corps humain. C. Q. F. D.

PROPOSITION XVI

L’idée de chacune des modifications dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit exprimer la nature du corps humain et à la fois celle du corps extérieur.

Démonstration : Car toutes les modifications dont un corps quelconque est affecté résultent de la nature du corps qui reçoit l’affection, et tout ensemble de la nature du corps qui la produit (par l’Axiome 1, après le Corollaire du Lem. 3) ; en conséquence, l’idée de ces modes doit (par l’Axiome 4, partie 1) exprimer nécessairement la nature de chacun de ces corps ; de sorte que l’idée de chacune des modifications dont le corps humain est affecté par un corps extérieur exprime la nature du corps humain et celle du corps extérieur. C. Q. F. D.

Corollaire I : Il suit de là premièrement que l’âme humaine doit percevoir en même temps que la nature de son corps celle de plusieurs

autres corps.

Corollaire II : En second lieu, que les idées que nous avons des corps extérieurs marquent bien plus la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs : ce qui a d'ailleurs été expliqué par beaucoup d'exemples dans l'appendice de la première partie.

PROPOSITION XVII

Si le corps humain est affecté d'une modification qui exprime la nature d'un corps étranger, l'âme humaine apercevra ce corps étranger comme existant en acte ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que le corps humain reçoive une modification nouvelle qui exclue l'existence ou la présence de ce même corps étranger.

Démonstration : Cela est évident, car tant que le corps humain sera affecté de telle façon, l'âme humaine (par la Propos. 12, partie 2) apercevra cette affection du corps ; c'est-à-dire (par la Propos. précéd.) qu'elle aura l'idée d'une modification actuellement existante, qui exprime la nature d'un corps extérieur ; c'est-à-dire encore qu'elle aura une idée qui n'exclut pas, mais qui pose au contraire l'existence ou la présence de la nature d'un corps extérieur, et par conséquent (en vertu du Corollaire 1 précéd.) l'âme apercevra un corps extérieur comme existant en acte ou comme présent jusqu'à ce qu'elle reçoive une modification nouvelle, etc. C. Q. F. D.

Corollaire : L'âme pourra apercevoir comme présents les corps extérieurs, quoiqu'ils n'existent pas ou ne soient pas présents, quand une fois le corps humain en aura été affecté.

Démonstration : Pendant que les corps extérieurs agissent sur les parties fluides du corps humain, de telle façon que celles-ci viennent à frapper souvent les parties les plus molles, il arrive qu'elles en changent les surfaces (par le Post. 5) ; d'où il résulte qu'elles-mêmes se réfléchissent dans une direction nouvelle, et que si plus tard, par leur mouvement alors spontané, elles frappent de nouveau les mêmes surfaces, elles se réfléchiront de la même manière que lorsqu'elles étaient poussées par les corps extérieurs. En conséquence, elles affecteront le corps humain de la même manière qu'auparavant, tant qu'elles continueront à se mouvoir de ces mêmes mouvements de réflexion ; et partant, l'âme humaine (par la Propos. 12, partie 2) formera de nouveau des pensées, c'est-à-dire (par la

Propos. 17, partie 2) apercevra de nouveau les corps extérieurs comme présents, et cela autant de fois que les parties fluides du corps humain viendront par un mouvement spontané frapper les mêmes surfaces. Ainsi donc, quoique les corps extérieurs par qui le corps humain a été affecté une fois n'existent pas, l'âme humaine les apercevra comme présents autant de fois que se répétera cette action du corps humain que nous venons de décrire. C. Q. F. D.

Scholie : Nous venons de voir comment il se peut faire que nous apercevions comme présentes, ainsi qu'il arrive souvent, des choses qui n'existent pas. Peut-être y a-t-il d'autres causes de ce phénomène ; mais il me suffit ici d'en avoir indiqué une par laquelle j'explique la chose aussi bien que je le ferais par la cause véritable. Je ne crois pas, du reste, m'éloigner de beaucoup de cette vraie explication, puisque tous mes postulats ne contiennent guère que des faits établis par l'expérience. Or, il ne peut plus nous être permis de mettre l'expérience en doute, du moment que nous avons montré que le corps humain existe tel que nous le sentons (voir le Corollaire de la Propos. 13, partie 2). Un autre point que nous devons maintenant comprendre clairement (par le Corollaire précéd. et par le Corollaire 2 de la Propos 16, partie 2), c'est la différence qui existe entre l'idée de Pierre, par exemple, en tant qu'elle constitue l'essence de l'âme de Pierre, et cette idée en tant qu'elle est dans l'âme d'un autre homme, par exemple, de Paul. Celle-là en effet exprime directement l'essence du corps de Pierre lui-même, et n'enveloppe l'existence que pendant la durée de l'existence de Pierre ; mais celle-ci marque bien plutôt la constitution du corps de Paul que la nature de Pierre ; et c'est pourquoi, tant que durera cette constitution corporelle de Paul, l'âme de Paul apercevra Pierre comme lui étant présent, quoique Pierre n'existe pas. Or ces affections du corps humain, dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présents, nous les appellerons, pour nous servir des mots d'usage, images des choses, bien que la figure des choses n'y soit pas contenue. Et lorsque l'âme aperçoit les corps de cette façon, nous dirons qu'elle imagine. Maintenant, pour indiquer ici par avance en quoi consiste l'erreur, je prie qu'on prenne garde que les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes ne contiennent rien d'erroné ; en d'autres termes, que l'âme n'est point dans l'erreur en tant qu'elle imagine, mais bien en tant qu'elle est privée d'une idée excluant l'existence des choses qu'elle imagine comme présentes. Car si l'âme, tandis qu'elle imagine comme présentes des choses

qui n'ont point de réalité, savait que ces choses n'existent réellement pas, elle attribuerait cette puissance imaginative non point à l'imperfection, mais à la perfection de sa nature, surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, je veux dire (par la Déf. 7, partie 2) si cette faculté était libre.

PROPOSITION XVIII

Si le corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps, dès que l'âme viendra ensuite à imaginer un de ces corps, aussitôt elle se souviendra également des autres.

Démonstration : Ce qui fait que l'âme imagine un certain corps, c'est (par le Corollaire précéd.) que le corps humain est affecté et disposé par les traces d'un même corps extérieur comme il l'était quand quelques-unes de ses parties étaient ébranlées par le corps extérieur lui-même. Or, nous supposons que le corps humain a été disposé de telle sorte que l'âme imaginait à la fois deux corps. Lors donc que cette disposition se reproduira, l'âme imaginera encore deux corps à la fois ; et de cette façon, dès qu'elle imaginera l'un d'entre eux, elle se souviendra à l'instant de l'autre. C. Q. F. D.

Scholie : Ceci nous fait comprendre clairement en quoi consiste la mémoire. Elle n'est autre chose, en effet, qu'un certain enchaînement d'idées qui expriment la nature des choses qui existent hors du corps humain, lequel enchaînement se produit dans l'âme suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain. Je dis, premièrement, que la mémoire est l'enchaînement de cette sorte d'idées seulement qui enveloppent la nature des choses qui existent hors du corps humain, et non des idées qui expliquent la nature de ces mêmes choses ; car il ne s'agit ici (par la Propos. 16, partie 2) que des idées des affections du corps humain, lesquelles enveloppent la nature de ce corps et des corps extérieurs. Je dis, en second lieu, que cet enchaînement se produit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain, pour le distinguer de cet autre enchaînement des idées qui se produit suivant l'ordre de l'entendement, d'une manière identique pour tous les hommes, et par lequel nous percevons les choses dans leurs causes premières. Et de là nous pouvons concevoir avec clarté pourquoi l'âme passe instantanément de la pensée d'une certaine chose à celle d'une autre qui n'a aucune

ressemblance avec la première : par exemple, un Romain, de la pensée du mot *pomum,* passe incontinent à celle d'un fruit qui ne ressemble nullement à ce son articulé et n'a avec lui aucune analogie, si ce n'est que le corps de cet homme a été souvent affecté de ces deux choses, le fruit et le son, c'est-à-dire que l'homme dont je parlé a souvent entendu le mot *pomum* pendant qu'il voyait le fruit que ce mot désigne ; et c'est ainsi que chacun va d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a arrangé dans son corps les images des choses. Un soldat, par exemple, à l'aspect des traces qu'un cheval a laissées sur le sable, ira de la pensée du cheval à celle du cavalier, de celle-ci à la pensée de la guerre, etc. ; tandis qu'un laboureur ira de la pensée du cheval à celles de la charrue, des champs, etc. ; et chacun de nous de la sorte, suivant qu'il a l'habitude de joindre et d'enchaîner de telle façon les images des choses, aura telle ou telle suite de pensées.

PROPOSITION XIX

L'âme humaine ne connaît pas le corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe que par les idées des affections qu'il éprouve.

Démonstration : En effet, l'âme humaine, c'est l'idée même ou la connaissance du corps humain (par la Propos. 12, partie 2), laquelle est en Dieu (par la Propos. 9, partie 2), en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée d'une autre chose particulière, ou bien, en tant que le corps humain a besoin de plusieurs autres corps dont il est continuellement comme régénéré ; or, l'ordre et la connexion des idées est le même (par la Propos. 7, partie 2) que l'ordre et la connexion des causes. Cette idée sera donc en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté des idées de plusieurs choses particulières. Par conséquent, si Dieu a l'idée du corps humain, ou autrement, si Dieu connaît le corps humain, c'est en tant qu'il est affecté de plusieurs autres idées, et non en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; en d'autres termes (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2), l'âme humaine ne connaît pas le corps humain. Mais, d'un autre côté, les idées des affections du corps sont en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; ou autrement, l'âme humaine perçoit ces mêmes affections (par la Propos. 12, partie 2) ; et en conséquence (par la Propos. 16, partie 2) elle perçoit le corps humain lui-même ; et enfin elle le perçoit (par la Propos. 17, partie 2) comme existant en acte. C'est donc de

cette façon seulement que l'âme humaine perçoit le corps humain lui-même. C. Q. F. D.

PROPOSITION XX

Il y a aussi en Dieu une idée ou connaissance de l'âme humaine qui suit de la nature divine et s'y rapporte de la même façon que l'idée ou connaissance du corps humain.

Démonstration : La pensée est un attribut de Dieu (par la Propos. 1, partie 2) ; et en conséquence (par la Propos. 3, partie 2) il y a nécessairement en Dieu l'idée de la pensée et de toutes ses affections, par suite (en vertu de la Propos. 11, partie 2) l'idée de l'âme humaine. De plus, cette idée ou connaissance de l'âme ne suit pas de la nature de Dieu en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est affecté de l'idée d'une autre chose particulière (par la Propos. 9, partie 2). Or, l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des causes (par la Propos. 7, partie 2). Donc cette idée ou connaissance de l'âme est en Dieu et se rapporte à Dieu de la même manière que l'idée ou connaissance du corps. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXI

Cette idée de l'âme est unie à l'âme de la même façon que l'âme elle-même est unie au corps.

Démonstration : Si l'âme est unie au corps, c'est, comme nous l'avons montré, parce que le corps est l'objet de l'âme (voir les Propos. 12 et 13, partie 2). Par conséquent, en vertu de la même raison, l'idée de l'âme doit être unie avec son objet, c'est-à-dire avec l'âme elle-même, de la même manière que l'âme est unie avec le corps. C. Q. F. D.

Scholie : Cette proposition se conçoit beaucoup plus clairement encore par ce qui a été dit dans le Scholie de la Propos. 7, partie 2. Là, en effet, nous avons montré que l'idée du corps et le corps lui-même c'est-à-dire (par la Propos. 13, partie 2) l'âme et le corps, ne font qu'un seul et même individu conçu tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue ; c'est pourquoi l'idée de l'âme et l'âme elle-même, ce n'est qu'une seule et même chose conçue sous un seul et même attribut, savoir la pensée. Je dis donc que l'idée de l'âme et l'âme elle-même sont en Dieu par

la même nécessité et résultent de la même puissance de penser. L'idée de l'âme, en effet, c'est-à-dire l'idée d'une idée, n'est autre chose que la forme de cette idée, en tant qu'on la considère comme mode de la pensée, sans égard à son objet ; car aussitôt qu'on connaît une chose, on connaît par cela même qu'on la connaît, et en même temps on sait qu'on a cette connaissance et ainsi de suite à l'infini. Mais nous reviendrons plus tard sur cette matière.

PROPOSITION XXII

L'âme humaine ne perçoit pas seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections.

Démonstration : De la même façon que les idées des affections du corps résultent de la nature divine et s'y rapportent, de même en est-il des idées de ces idées elles-mêmes, ce qui se démontre comme on a fait pour la Propos. 20, partie 2. Or, les idées des affections du corps se trouvent dans l'âme humaine (par la Propos. 12, partie 2), en d'autres termes (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2), dans la nature divine, en tant qu'elle constitue l'essence de l'âme humaine ; donc les idées de ces idées devront se trouver en Dieu en tant qu'il a l'idée ou la connaissance de l'âme humaine, c'est-à-dire (Par la Propos. 21, partie 2) dans l'âme humaine elle-même, qui, par conséquent, ne perçoit pas seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIII

L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du corps.

Démonstration : L'idée ou connaissance de l'âme résulte de la nature de Dieu et s'y rapporte (par la Propos. 20, partie 2) de la même façon que l'idée ou connaissance du corps. Or, puisque (par la Propos. 19, partie 2) l'âme humaine ne connaît pas le corps humain lui-même, en d'autres termes (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2), puisque la connaissance du corps humain ne se rapporte pas à Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, il s'ensuit que la connaissance de l'âme ne se rapporte pas non plus à Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme ; par conséquent (en vertu de ce même Corollaire de la Propos. 11, partie 2), que l'âme

humaine, sous ce point de vue, ne se connaît pas elle-même. Maintenant, les idées des affections du corps enveloppent la nature de ce même corps (par le Corollaire de la Propos. 16, partie 2) ; en d'autres termes (par la Propos. 13, partie 2), elles s'accordent avec la nature de l'âme ; par conséquent, la connaissance de ces idées enveloppera nécessairement la connaissance de l'âme ; or (par la Propos. précéd.), la connaissance de ces idées se trouve dans l'âme. C'est donc sous ce point de vue seulement que l'âme humaine se connaît elle-même. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIV

L'âme humaine n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties qui composent le corps humain.

Démonstration : Les parties qui composent le corps humain ne se rapportent point à son essence, si ce n'est en tant qu'elles se communiquent leurs mouvements suivant un certain rapport (voyez la Déf. après le Corollaire du Lemme 3), et non pas en tant qu'on les considère comme des individus, sans regard au corps humain. Les parties du corps humain, en effet (par le Post. 1), sont des individus très composé, dont les parties (par le Lemme 4) peuvent être séparées du corps humain, sans que sa nature et sa forme en soient altérées, et communiquer leurs mouvements à d'autres corps suivant des rapports différents (voir l'Axiome 2 après le Lemme 3) ; en conséquence (par la Propos. 3, partie 2), l'idée où connaissance de chaque partie du corps humain se trouvera en Dieu (par la Propos. 9, partie 2), et elle s'y trouvera en tant que Dieu est affecté de l'idée d'une autre chose particulière, laquelle est, dans l'ordre de la nature, antérieure à cette partie (par la Propos. 7, partie 2). Il faut en dire autant de chaque partie de l'individu lui-même qui sert à composer le corps humain ; de façon que la connaissance de chacune des parties qui forment le corps humain se trouve en Dieu, en tant qu'il est affecté de plusieurs autres idées, et non pas en tant qu'il a l'idée du corps humain, c'est-à-dire (par la Propos. 13, partie 2) l'idée qui constitue la nature de l'âme ; par conséquent (en vertu du Corollaire de la Propos. 11, partie 2) l'âme humaine n'enveloppe pas une connaissance adéquate des parties qui composent le corps humain. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXV

L’idée d’une affection quelconque du corps humain n’enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur.

Démonstration : Nous avons vu que l’idée d’une affection du corps humain n’enveloppe la nature d’un corps extérieur qu’en tant que celui-ci détermine le corps humain d’une certaine façon (par la Propos. 16, partie 2). Mais en tant que le corps extérieur est un individu sans rapport au corps humain, l’idée de ce corps extérieur n’est en Dieu (par la Propos. 9, partie 2) qu’en tant que Dieu est affecté de l’idée d’une autre chose particulière, laquelle (par la Propos. 7, partie 2) est antérieure de sa nature au corps dont nous parlons. Ainsi donc l’idée ou connaissance adéquate des corps extérieurs ne se trouve pas en Dieu, en tant qu’il a l’idée des affections du corps humain ; en d’autres termes, l’idée des affections du corps humain n’enveloppe pas la connaissance adéquate des corps extérieurs. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVI

L’âme humaine ne perçoit aucun corps comme existant en acte, que par les idées des affections de son corps.

Démonstration : Si le corps humain n’est affecté d’aucune façon par un corps extérieur, il en résulte (par la Propos. 7, partie 2) que l’idée du corps humain, c’est-à-dire l’âme humaine (par la Propos. 13, Partie 2) n’est affectée d’aucune façon de l’idée de l’existence de ce corps extérieur ; en d’autres termes, elle n’en perçoit d’aucune façon l’existence ; mais en tant que le corps humain est affecté par un corps extérieur d’une certaine façon, elle le perçoit (par la Propos. 16, partie 2 et son Corollaire). C. Q. F. D.

Corollaire : L’âme humaine, en tant qu’elle imagine un corps extérieur, n’en a pas une connaissance adéquate.

Démonstration : Quand l’âme humaine aperçoit les corps extérieurs par les idées des affections de son propre corps, nous disons qu’elle imagine (voyez le Schol. de la Propos. 17, partie 2) ; et elle ne peut (par la Propos. précédente) imaginer les corps extérieurs, comme existant en acte, d’aucune autre façon. Par conséquent, l’âme humaine, en tant qu’elle imagine un corps extérieur, n’en a pas une connaissance adéquate.

PROPOSITION XXVII

L'idée d'une affection quelconque du corps humain n'enveloppe point la connaissance adéquate du corps humain.

Démonstration : Toute idée d'une affection quelconque du corps humain enveloppe la nature du corps humain, en tant seulement que le corps humain est affecté d'une modification déterminée (voir la Propos. 16, partie 2). Mais l'idée du corps humain, en tant qu'individu, lequel peut être affecté de plusieurs autres manières, etc. (voir la Dém. de la Propos. 25, partie 2).

PROPOSITION XXVIII

Les idées et les affections du corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'âme humaine, ne sont point claires et distinctes, mais confuses.

Démonstration : En effet, les idées des affections du corps humain enveloppent la nature des corps extérieurs ainsi que celle du corps humain lui-même (par la Propos. 16, partie 2) ; et non seulement du corps humain, mais aussi de ses parties : car les affections sont des modes par lesquels (en vertu du Post. 3) les parties du corps humain sont affectées et partant le corps tout entier. Or (par les Propos. 24 et 25, partie 2) la connaissance adéquate des corps extérieurs, et celle des parties qui composent le corps humain, sont en Dieu, en tant qu'il est affecté, non pas de l'âme humaine, mais d'autres idées. Par conséquent, les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'âme humaine, sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses, c'est-à-dire évidemment des idées confuses.

PROPOSITION XXIX

Aucune idée de l'idée d'une affection quelconque du corps humain n'enveloppe une connaissance adéquate de l'âme humaine.

Démonstration : En effet, l'idée d'une affection du corps humain n'enveloppe point (par la Propos. 27, partie 2) une connaissance adéquate de l'âme humaine ; en d'autres termes, elle n'en exprime pas la nature d'une façon adéquate ; ou enfin, elle ne s'accorde pas d'une façon adéquate avec la nature de l'âme (par la Propos. 23, partie 2). En conséquence (par l'Axiome 6, partie 1) l'idée de cette idée n'exprime pas non plus, d'une

façon adéquate, la nature de l'âme humaine ; en d'autres termes, elle n'en enveloppe pas une connaissance adéquate. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'âme humaine, toutes les fois qu'elle perçoit les choses dans l'ordre commun de la nature, n'a point d'elle-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée. L'âme, en effet, ne se connaît qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du corps (par la Propos. 23, partie 2). Elle ne connaît son corps (par la Propos. 19, partie 2) que par ces mêmes idées des affections du corps, par lesquelles seules elle connaît aussi les corps extérieurs ; par conséquent donc, en tant qu'elle a ces idées, elle n'a point une connaissance adéquate d'elle-même (par la Propos. 29, partie 2), ni de son corps (par la Propos. 27, partie 2), ni des corps extérieurs (par la Propos. 25, partie 2), mais seulement une connaissance confuse et mutilée (par la Propos. 28, partie 2 et son Schol.). C. Q. F. D.

Scholie : Je dis expressément que l'âme humaine n'a point une connaissance adéquate d'elle-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs, mais seulement une connaissance confuse, toutes les fois qu'elle perçoit les choses dans l'ordre commun de la nature ; par où j'entends, toutes les fois qu'elle est déterminée extérieurement par le cours fortuit des choses à apercevoir ceci ou cela, et non pas toutes les fois qu'elle est déterminée intérieurement, c'est-à-dire par l'intuition simultanée de plusieurs choses, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions ; car chaque fois qu'elle est ainsi disposée intérieurement de telle et telle façon, elle aperçoit les choses clairement et distinctement, comme je le montrerai tout à l'heure.

PROPOSITION XXX

Nous n'avons de la durée de notre corps qu'une connaissance fort inadéquate.

Démonstration : La durée de notre corps ne dépend pas de son essence (par l'Axiome 1, partie 2), ni de la nature absolue de Dieu (par la Propos. 21, partie 1), notre corps étant déterminé à exister et à agir d'une certaine façon par des causes qui sont elles-mêmes déterminées par d'autres causes à exister et à agir d'une certaine manière particulière, et celles-ci par d'autres encore, et ainsi à l'infini. La durée de notre corps dépend donc de

l'ordre commun de la nature, et de la constitution des choses. Or l'idée ou connaissance de la manière dont les choses sont constituées est en Dieu, en tant qu'il a les idées de toutes ces choses, et non pas en tant qu'il a seulement l'idée du corps humain (par le Corollaire de la Propos. 9, partie 2) ; c'est pourquoi la connaissance de la durée de notre corps est en Dieu fort inadéquate, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; en d'autres termes (par le Corollaire De la Propos. 11, partie 2) cette connaissance est fort inadéquate dans notre âme. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXI

Nous ne pouvons avoir qu'une connaissance fort inadéquate de la durée des choses particulières qui sont hors de nous.

Démonstration : Toute chose particulière en effet, comme le corps humain, doit être déterminée à exister et à agir d'une certaine façon par une autre chose particulière, et celle-ci par une autre et ainsi à l'infini (par la Propos. 28, partie 1) ; or, comme nous avons démontré dans la proposition précédente, par cette propriété commune ; toutes les choses particulières, que nous n'avons de la durée de notre corps qu'une connaissance fort inadéquate, il faut arriver à la même conclusion pour la durée de toute autre chose particulière, savoir, que nous ne pouvons avoir qu'une connaissance fort inadéquate de leur durée.

Corollaire : Il suit de là que toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles ; car nous ne pouvons avoir (par la Propos. précédente) qu'une connaissance fort inadéquate de leur durée, et ce n'est pas autre chose que cela même qu'il faut entendre par la contingence et la corruptibilité des choses (voir le Schol. 1 de la Propos. 33, partie 1) ; car, hors de là, il n'est rien de contingent (par la Propos. 29, partie 1).

PROPOSITION XXXII

Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies.

Démonstration : Car toutes les idées qui sont en Dieu conviennent parfaitement avec leurs objets (par le Corollaire de la Propos. 7, part. 2) et par conséquent elles sont vraies (par l'Axiome 6, partie 1). C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXIII

Ce n'est rien de positif qui fait la fausseté des idées.

Démonstration : Si vous niez cela, essayez de concevoir un mode positif de la pensée qui constitue la forme de l'erreur et de la fausseté. Un tel mode ne se peut trouver en Dieu (par la Propos. précédente), et il ne peut non plus exister ni se concevoir hors de Dieu (par la Propos. 15, partie 1). Par conséquent, ce ne peut rien être de positif qui fait la fausseté des idées. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXIV

Toute idée, qui est complète en nous, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est une idée vraie.

Démonstration : Quand nous disons qu'il y a en nous une idée adéquate et parfaite, c'est comme si nous disions (par le Corollaire de la Propos. 11) qu'elle est en Dieu adéquate et parfaite, en tant qu'il constitue l'essence de notre âme ; par conséquent, c'est comme si nous disions (par la Propos. 32, partie 2) qu'une telle idée est vraie.

PROPOSITION XXXV

La fausseté des idées consiste dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire les idées mutilées et confuses.

Démonstration : Il n'y a dans les idées rien de positif qui constitue la forme de la fausseté (par la Propos. 35, partie 1). Or, la fausseté ne peut pas consister dans l'absolue privation (car on ne dit pas que les corps se trompent ou sont dans l'erreur, mais seulement les âmes), ni dans l'absolue ignorance ; car autre chose est l'ignorance, autre chose l'erreur. Elle consiste donc dans la privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, c'est-à-dire les idées inadéquates et confuses. C. Q. F. D.

Scholie : J'ai expliqué dans le Schol.de la Propos. 17, partie 2, pourquoi l'erreur consiste dans une privation de connaissance ; pour plus de clarté, je donnerai ici un exemple. Les hommes se trompent en ce point, qu'ils pensent être libres. Or, en quoi consiste une telle opinion ? en cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. L'idée que les hommes se font de leur liberté vient donc de

ce qu'ils ne connaissent point la cause de leurs actions, car dire qu'elles dépendent de la volonté, ce sont là des mots auxquels on n'attache aucune idée. Quelle est en effet la nature de la volonté, et comment meut-elle le corps, c'est ce que tout le monde ignore, et ceux qui élèvent d'autres prétentions et parlent des sièges de l'âme et de ses demeures prêtent à rire ou font pitié – De même, quand nous contemplons le soleil, nous nous imaginons qu'il est éloigné de nous d'environ deux cents pieds. Or, cette erreur ne consiste point dans le seul fait d'imaginer une pareille distance ; elle consiste en ce que, au moment où nous l'imaginons, nous ignorons la distance véritable et la cause de celle que nous imaginons. Plus tard, en effet, quoique nous sachions que le soleil est éloigné de nous de plus de six cents diamètres terrestres, nous n'en continuons pas moins à l'imaginer tout près de nous, parce que la cause qui nous fait imaginer cette proximité, ce n'est point que nous ignorions la véritable distance du soleil, mais c'est que l'affection de notre corps n'enveloppe l'essence du soleil qu'en tant que notre corps lui-même est affecté par le soleil.

PROPOSITION XXXVI

Les idées inadéquates et confuses découlent de la pensée avec la même nécessité que les idées adéquates, c'est-à-dire claires et distinctes.

Démonstration : Toutes les idées sont en Dieu (par la Propos. 15, partie 1) et, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (par la Propos. 32, partie 2), et adéquates (par le Corollaire de la propos. 7, partie 2) ; les idées ne sont donc inadéquates et confuses qu'en tant qu'elles se rapportent à quelque âme particulière (voir les Propos. 24 et 28, partie 2). Par conséquent, toutes les idées, tant adéquates qu'inadéquates, découlent de la pensée avec la même nécessité (par le Corollaire de la Propos. 6, partie 2). C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXVII

Ce qui est commun à toutes choses (voir le Lemme ci-dessus), ce qui est également dans le tout et dans la partie, ne constitue l'essence d'aucune chose particulière.

Démonstration : Essayez de concevoir, en effet, s'il est possible, qu'il en soit autrement, et, par exemple, que ce principe commun à toutes choses

constitue l’essence d’une chose particulière, B. Ôtez B, le principe commun ne pourra exister, ni être conçu (par la Déf. 2, partie 2), ce qui est contre l’hypothèse. Donc ce principe n’appartient pas à l’essence de B, et ne constitue l’essence d’aucune chose particulière. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXVIII

Ce qui est commun à toutes choses et se trouve également dans le tout et dans la partie, ne se peut concevoir que d’une façon adéquate.

Démonstration : Soit A ce principe commun à toutes choses et qui se trouve également dans le tout et dans la partie. Je dis que A ne se peut concevoir que d’une façon adéquate. En effet, l’idée de A sera nécessairement adéquate en Dieu (par le Corollaire de la Propos. 7, partie 2), en tant qu’il a l’idée du corps humain, et en tant aussi qu’il a l’idée de ses affections, lesquelles (par les Propos. 16, 25 et 27, partie 2) enveloppent partiellement la nature du corps humain et à la fois celle du corps extérieur ; en d’autres termes (par les Propos. 12 et 13, partie 2), l’idée de A sera adéquate en Dieu, en tant qu’il constitue l’âme humaine, et en tant qu’il a les idées qui sont dans l’âme humaine ; l’âme humaine, par conséquent (en vertu du Corollaire de la Propos. 11, partie 2), perçoit nécessairement A d’une façon adéquate ; et cela, soit en tant qu’elle se perçoit elle-même, soit en tant qu’elle perçoit son corps ou tel corps extérieur, et elle ne peut percevoir A d’une autre façon. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là qu’il y a un certain nombre d’idées ou notions communes à tous les hommes. Car (par le Lemme 2) tous les corps se ressemblent en certaines choses, lesquelles (par la Propos. précéd.) doivent être aperçues par tous d’une façon adéquate, c’est-à-dire claire et distincte.

PROPOSITION XXXIX

Ce qui est commun au corps humain et à quelques corps extérieurs par lesquels le corps humain est ordinairement modifié, et ce qui est également dans chacune de leurs parties et dans leur ensemble, l’âme humaine en a une idée adéquate.

Démonstration : Soit A ce qui est propre et commun aux corps humain et à quelques corps extérieurs, et de plus ce qui se trouve également dans le corps humain et dans ces mêmes corps extérieurs, et enfin, ce qui est

également dans chacune de leurs parties et dans leur ensemble ; Dieu aura l'idée adéquate de A (par le Corollaire de la Propos. 7, partie 2), en tant qu'il a l'idée du corps humain, aussi bien qu'en tant qu'il a celle des corps extérieurs dont il s'agit. Supposons maintenant que le corps humain soit modifié par un corps extérieur dans ce qu'il a de commun avec lui, par conséquent dans A, l'idée de cette affection enveloppera la propriété A (par la Propos. 16, partie 2) ; et par conséquent, l'idée de cette affection (par le Corollaire de la Propos. 7, partie 2), en tant qu'elle enveloppe la propriété A, sera adéquate en Dieu, en tant qu'il est affecté de l'idée du corps humain, c'est-à-dire (par la Propos. 13, partie 2), en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; par conséquent enfin (en vertu de la Propos. 11, partie 2), cette idée se trouvera dans l'âme humaine d'une façon adéquate. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'âme est propre à percevoir d'une manière adéquate un plus grand nombre de choses, suivant que son corps a plus de points communs avec les corps extérieurs.

PROPOSITION XL

Toutes les idées qui dans l'âme résultent d'idées adéquates sont adéquates elles-mêmes.

Démonstration : Cela est évident ; car dire que dans l'âme humaine une idée découle d'autres idées, ce n'est pas dire autre chose (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) sinon que dans l'entendement divin lui-même il y idée dont Dieu est la cause, non pas en tant qu'infini, ni en tant qu'il est affecté de l'idée de plusieurs choses particulières, mais on tant seulement qu'il constitue l'essence de l'âme humaine.

Scholie I : Je viens d'expliquer la cause de ces notions qu'on nomme *communes,* et qui sont les bases du raisonnement. Mais il y a d'autres causes de certains axiomes ou notions qu'il serait dans notre sujet d'expliquer ici par la méthode que nous suivons ; car on verrait par là quelles sont parmi toutes ces notions celles qui ont vraiment une utilité supérieure, et celles qui ne sont presque d'aucun usage. On verrait aussi quelles sont celles qui sont communes à tous, et celles qui ne sont claires et distinctes que pour les esprits dégagés de la maladie des préjugés, celles enfin qui sont mal fondées. En outre, on apercevrait l'origine de ces notions qu'on nomme *secondes,* et par suite les axiomes, qui reposent sur elles, et

plusieurs autres choses qui me sont venues en la pensée par la méditation de celles-ci. — Mais ayant destiné à un autre traité, tout cet ordre de considérations et craignant d'ailleurs de tomber dans une prolixité excessive, j'ai pris le parti de m'abstenir ici de toucher à cette matière.

Toutefois, comme je ne voudrais rien omettre en ce livre qu'il fût nécessaire de savoir, je dirai en peu de mots quelle est l'origine de ces termes qu'on appelle *transcendantaux,* comme *être, chose, quelque chose.* Ces termes viennent de ce que le corps humain, à cause de sa nature limitée, n'est capable de former à la fois, d'une manière distincte, qu'un nombre déterminé d'images (j'ai expliqué ce que c'est qu'une image dans le Schol. de la Propos. 17, partie 2). De telle façon que si ce nombre est dépassé, les images commencent de se confondre ; et s'il est dépassé plus encore, ces images se mêlent les unes avec les autres dans une confusion universelle. Or, on sait parfaitement (par le Corollaire de la Propos. 17 et la Propos. 18, partie 2) que l'âme humaine est capable d'imaginer à la fois d'une manière distincte un nombre de corps d'autant plus grand qu'il se peut former dans le corps humain plus d'images. Ainsi, dès que les images sont livrées dans le corps à une entière confusion, l'âme n'imagine plus les corps que d'une manière confuse et sans aucune distinction, et les comprend toutes comme dans un seul attribut, l'attribut être ou chose, etc. Ces notions, du reste, peuvent être aussi expliquées par les divers degrés de force que reçoivent les images, et encore par d'autres causes analogues qu'il n'est pas besoin d'expliquer ici, puisqu'il suffit pour le but que nous poursuivons d'en considérer une seule, et que toutes reviennent à ceci, savoir, que les termes dont nous parlons ne désignent rien autre chose que les idées à leur plus haut degré de confusion.

C'est par des causes semblables que se sont formées les notions qu'on nomme *universelles ;* par exemple, l'homme, le cheval, le chien, etc. Ainsi, il se produit à la fois dans le corps humain tant d'images d'hommes, que notre force imaginative, sans être épuisée entièrement, est pourtant affaiblie à ce point que l'âme humaine ne peut plus imaginer le nombre précis de ces images, ni les petites différences, de couleur, de grandeur, etc., qui distinguent chacune d'elles. Cela seul est distinctement imaginé qui est commun à toutes les images, en tant que le corps humain est affecté par elles ; et il en est ainsi, parce que ce dont le corps humain a été le plus affecté, c'est précisément ce qui est commun à toutes les images ; et c'est

cela qu'on exprime par le mot *homme,* et qu'on affirme de tous les individus humains en nombre infini, le nombre déterminé des images échappant à l'imagination, comme nous l'avons déjà expliqué.— Maintenant, il faut remarquer que ces notions ne sont pas formées de la même façon par tout le monde ; elles varient pour chacun, suivant ce qui dans les images a le plus souvent affecté son corps, et suivant ce que l'âme imagine ou rappelle avec plus de facilité. Par exemple, ceux qui ont souvent contemplé avec admiration la stature de l'homme entendent sous le nom d'homme un animal à stature droite ; ceux qui ont été frappés d'un autre caractère se forment de l'homme en général une autre image ; c'est un animal capable de rire, un animal bipède sans plumes, un animal raisonnable, et chacun se forme ainsi, suivant la disposition de son corps, des images générales des choses. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que tant de controverses se soient élevées entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images que nous nous en formons.

Scholie II : Il résulte clairement de tout ce qui précède que nous tirons un grand nombre de perceptions et toutes nos notions universelles : 1° des choses particulières que les sens représentent à l'intelligence d'une manière confuse, tronquée et sans aucun ordre (voir le Corollaire de la Propos. 29, partie 2) ; et c'est pourquoi je nomme d'ordinaire les perceptions de cette espèce, connaissance fournie par l'expérience vague ; 2° des signes, comme, par exemple, des mots que nous aimons à entendre ou à lire, et qui nous rappellent certaines choses, dont nous formons alors des idées semblables à celles qui ont d'abord représenté ces choses à notre imagination (voir le Schol. de la Propos. 18, partie 2) ; j'appellerai dorénavant ces deux manières d'apercevoir les choses, connaissance du premier genre, opinion ou imagination ; 3° enfin, des notions communes et des idées adéquates que nous avons des propriétés des choses (voir le Corollaire de la Propos. 38, la Propos. 39 et son Corollaire, et la Propos. 40, part. 2). J'appellerai cette manière d'apercevoir les choses, raison ou connaissance du second genre. Outre ces deux genres de connaissances, on verra par ce qui suit qu'il en existe un troisième, que j'appellerai science intuitive. Celui-ci va de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. J'expliquerai cela par un seul exemple. Trois nombres nous sont donnés, pour en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le second est au

premier. Les marchands n'hésitent pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier ; et cela par cette raison qu'ils n'ont pas encore oublié ce qui leur a été dit sans preuve par leur maître, ou bien parce qu'ils ont fait plusieurs épreuves de cette opération sur des nombres très simples, et enfin en vertu de la Démonstr de la Propos. 19 du 7e livre d'Euclide, c'est-à-dire en vertu d'une propriété générale des proportions – Mais tout cela est inutile si on opère sur des nombres très simples. Soit, par exemple, les trois nombres en question, 1, 2, 3 : il n'y a personne qui ne voie que le quatrième nombre de cette proportion est 6, et cette démonstration est d'une clarté supérieure à toute autre, parce que nous concluons le quatrième terme du rapport qu'une seule intuition nous a montré entre le premier et le second.

PROPOSITION XLI

La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté des idées ; celle du second et du troisième genre est nécessairement vraie.

Démonstration : A la connaissance du premier genre se rapportent, comme nous l'avons dit dans le précédent Scholie, toutes les idées inadéquates et confuses ; elle est donc (par la Propos. 35, partie 2) l'unique cause de la fausseté des idées. Au contraire, les idées adéquates se rapportent à la connaissance du second et du troisième genre ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 34, partie 2) elle est nécessairement vraie. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLII

C'est la connaissance du second et du troisième genre et non celle du premier genre qui nous apprennent à distinguer le vrai du faux.

Démonstration : Cette proposition est évidente d'elle-même. Quiconque, en effet, sait distinguer le vrai d'avec le faux doit avoir du vrai et du faux une idée adéquate ; par conséquent (en vertu du Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2), connaître le vrai et le faux d'une connaissance du second ou du troisième genre.

PROPOSITION XLIII

Celui qui a une idée vraie sait, en même temps, qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de la chose qu'elle représente.

Démonstration : Une idée vraie dans l'âme humaine, c'est une idée qui est en Dieu d'une manière adéquate en tant que sa nature est exprimée par la nature humaine (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2). Supposons donc en Dieu, en tant qu'il est exprimé par la nature de l'âme humaine, l'idée adéquate A. Il doit y avoir également en Dieu l'idée A, laquelle a le même rapport avec Dieu que A elle-même (par la Propos. 20, partie 2, dont la démonstration est générale). Or, l'idée A se rapporte, par l'hypothèse, à Dieu en tant qu'il est exprimé par la nature de l'âme humaine. Donc l'idée de A aura avec Dieu le même rapport, c'est-à-dire (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) que cette idée adéquate de l'idée A sera aussi dans cette âme qui possède déjà l'idée A ; par conséquent, celui qui a une idée adéquate, en d'autres termes (par la Propos. 34, part. 2), celui qui connaît une chose selon sa vraie nature, doit avoir en même temps de sa connaissance une idée adéquate, c'est-à-dire une connaissance vraie, et par une suite évidente posséder la certitude. C. Q. F. D.

Scholie : J'ai expliqué (dans le Schol. de la Propos. 21, part. 2) en quoi consiste l'idée d'une idée. Mais il faut remarquer que la précédente proposition est, de soi, assez évidente. Il n'est personne, en effet, qui, ayant une idée vraie, ignore qu'une idée vraie enveloppe la certitude ; car qu'est-ce qu'avoir une idée vraie ? c'est connaître parfaitement, ou aussi bien que possible, une chose. On ne peut donc nous contredire ici, à moins de s'imaginer qu'une idée est une chose muette et inanimée, comme une peinture, et non un mode de la pensée, et l'acte même du penser. D'ailleurs, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une certaine chose, si déjà il ne l'a comprise ? En d'autres termes, si déjà vous n'êtes certain d'une chose, comment pouvez-vous savoir que vous en êtes certain ? Et puis, quelle règle de vérité trouvera-t-on plus claire et plus certaine qu'une idée vrai ? Certes, de même que la lumière se montre soi-même et avec soi montre les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son criterium et elle est aussi celui de l'erreur.

Cela suffit, à mon avis, pour répondre à tout cet ordre de questions. Si, en effet, une idée vraie ne se distingue d'une idée fausse que par sa convenance avec son objet, il en résulte donc qu'une idée vraie ne surpasse pas une idée fausse en réalité et en perfection (du moins quand on ne

considère que leurs dénominations intrinsèques), et il y a la même égalité de perfection entre un homme qui a des idées vraies et celui qui en a de fausses. De plus, d’où vient que les hommes ont des idées fausses ? Enfin, comment un homme saura-t-il qu’il a des idées qui sont d’accord avec leurs objets ? Pour moi, je répète que je crois avoir déjà répondu à ces questions ; car, pour ce qui est de la différence entre une idée vraie et une idée fausse, il résulte de la Propos. 35, partie 2, que celle-là est par rapport à celle-ci comme l’être au non-être. Quant aux causes de la fausseté des idées, je les ai expliquées (depuis la Propos. l9 jusqu’à la Propos. 35 avec son Scholie), et cela de la manière la plus claire. On voit aussi par ces principes la différence qui sépare l’homme qui a des idées vraies et celui qui n’a que des idées fausses. Reste le dernier point que j’ai touché : comment un homme pourra-t-il savoir qu’il a une idée vraie, laquelle s’accorde avec son objet ? Or, j’ai expliqué plus que suffisamment tout à l’heure que l’on devra savoir qu’on a une telle idée par cela seul qu’on aura cette même idée, la vérité étant d’elle-même son propre signe. Ajoutez à cela que notre âme, en tant qu’elle perçoit les choses suivant leur vraie nature, est une partie de l’entendement infini de Dieu (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) ; par conséquent, il est nécessaire que les idées claires et distinctes de notre âme soient vraies comme celles de Dieu même.

PROPOSITION XLIV

Il n’est point de la nature de la raison de percevoir les choses comme contingentes, mais bien comme nécessaires.

Démonstration : Il est de la nature de la raison de percevoir les choses selon leur vraie nature (par la Propos. 41, partie 2), c’est-à-dire (par l’Axiome 6, partie 1) telles qu’elles sont, par conséquent (en vertu de la Propos. 29) comme nécessaires, et non point comme contingentes. C. Q. F. D.

Corollaire I : Il suit de là que c’est la seule imagination qui nous fait percevoir les choses comme contingentes, au regard du passé comme au regard de l’avenir.

Scholie : Comment en est-il ainsi ? C’est ce que je vais expliquer en peu de mots. Nous avons vu plus haut (Propos. 17, partie 2, et son Corollaire) que l’âme imagine toujours les choses comme lui étant présentes, quoiqu’elles n’existent pas, à moins que certaines causes ne viennent à agir,

qui excluent leur existence présente. Nous avons montré ; ensuite (Propos. 18, partie 2) que si le corps humain a été une fois affecté simultanément par deux corps extérieurs, aussitôt que l'âme vient à imaginer l'un d'entre eux, elle se souvient à l'instant de l'autre, c'est-à-dire les aperçoit tous deux comme lui étant présents, à moins que par l'action de certaines causes leur existence présente ne se trouve exclue. En outre, personne ne conteste que nous n'imaginions aussi le temps, par cela même que nous venons à imaginer que certains corps se meuvent plus lentement ou plus rapidement les uns que les autres ou avec une égale rapidité. Supposons maintenant qu'un enfant qui aurait vu hier, pour la première fois, le matin Pierre, à midi Paul et le soir Siméon, voie ce matin Pierre pour la seconde fois. Il résulte évidemment de la Propos. 18, partie 2, qu'aussitôt qu'il verra la lumière du matin, il imaginera aussitôt le soleil parcourant la même partie du ciel qu'il lui a vu parcourir la veille ; il imaginera donc le jour tout entier, et en même temps, avec le matin Pierre, avec l'heure du midi Paul, avec le soir Siméon ; en d'autres termes, il imaginera Paul et Siméon avec une relation au temps futur. Au contraire, si on suppose qu'il voie Siméon le soir, il rapportera Paul et Siméon au temps passé, les imaginant l'un et l'autre avec le temps passé d'une manière simultanée. Et tout cela se produira d'autant plus régulièrement que l'enfant dont nous parlons aura vu plus souvent ces trois personnes dans le même ordre. Que s'il arrive, un soir, qu'au lieu de voir Siméon, il voit Jacob, le lendemain matin il ne joindra plus à l'idée du soir la personne seule de Siméon, niais tantôt Siméon, tantôt Jacob, et non pas tous deux à la fois ; car, d'après l'hypothèse, il a vu le soir tantôt l'un, tantôt l'autre, et non pas tous deux à la fois. Voilà donc son imagination livrée à une sorte de fluctuation et joignant à l'idée du soir ou celui-ci ou celui-là, c'est-à-dire aucun d'eux d'une manière certaine, de façon qu'il les aperçoit l'un et l'autre comme des futurs contingents. Or, cette même fluctuation aura lieu de la même manière chaque fois que nous imaginerons cet ordre de choses que nous concevons également en relation avec le temps passé ou le temps présent ; et en conséquence toutes choses que nous rapportons aussi bien au présent qu'au passé et au futur, nous les imaginerons comme contingentes.

Corollaire II : Il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous la forme de l'éternité.

Démonstration : En effet, il est de la nature de la raison de percevoir les choses comme nécessaires et non comme contingentes (par la Propos. précédente). Or, cette nécessité des choses, la raison la perçoit selon le vrai (par la Propos. 41, partie 2), c'est-à-dire (par L'Axiome 6, partie 1) telle qu'elle est en soi. De plus (par la Propos. 16, partie 1), cette nécessité des choses est la nécessité même de l'éternelle nature de Dieu. Il est donc de la nature de la raison d'apercevoir les choses sous la forme de l'éternité. Ajoutez à cela que les fondements de la raison, ce sont (par la Propos. 38, partie 2) ces notions qui contiennent ce qui est commun à toutes choses, et n'expliquent l'essence d'aucune chose particulière (par la Propos. 37, partie 2), notions qui, par conséquent, doivent être conçues hors de toute relation de temps et sous la forme de l'éternité. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLV

Toute idée d'un corps ou d'une chose particulière quelconque existant en acte enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Démonstration : L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte enveloppe nécessairement tant l'essence que l'existence de cette chose (par le Corollaire de la Propos. 8, partie 2). Or ; les choses particulières (par la Propos. 15, partie 1) ne peuvent être conçues sans Dieu ; et comme elles ont Dieu pour cause (par la Propos. 6, partie 2), en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de l'attribut dont elles sont les modes, l'idée de ces mêmes choses (par l'Axiome 4, partie 1) doit envelopper le concept de l'attribut auquel elles se rapportent, et par conséquent (en vertu de la Déf. 6, partie 1) l'essence infinie et éternelle de Dieu. C. Q. F. D.

Scholie : Je n'entends pas ici par existence la durée, c'est-à-dire l'existence conçue d'une manière abstraite, comme une forme de la quantité. Je parle de la nature même de l'existence qu'on attribue aux choses particulières, à cause qu'elles découlent en nombre infini et avec une infinité de modifications de la nécessité éternelle de la nature de Dieu (voir la Propos. 16, partie 1). Je parle, dis-je, de l'existence même des choses particulières, en tant qu'elles sont en Dieu. Car, quoique chacune d'elles soit déterminée par une autre d'exister d'une certaine manière, la force par laquelle elle persévère dans l'être suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu. (Sur ce point, voyez le Corollaire de la Propos. 24, partie 1.).

PROPOSITION XLVI

La connaissance de l’essence éternelle et infinie de Dieu que toute idée enveloppe est adéquate et parfaite.

Démonstration : La démonstration de la précédente proposition est générale ; et soit que l’on considère une chose comme partie ou comme tout, l’idée de cette chose, idée d’une partie ou d’un tout, peu importe, enveloppera l’essence éternelle et infinie de Dieu. Par conséquent, ce qui donne la connaissance de l’infinie et éternelle essence de Dieu est commun à toutes choses, et se trouve également dans la partie et dans le tout : d’où il suit (par la Propos. 38, partie 2) que cette connaissance est adéquate. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLVII

L’âme humaine a une connaissance adéquate de l’infinie et éternelle essence de Dieu.

Démonstration : L’âme humaine a des idées (par la Propos. 22, partie 2) par lesquelles (en vertu de la Propos. 23, partie 2) elle se connaît elle-même ainsi que son corps (par la Propos. 19, partie 2), et les corps extérieurs (par le Corollaire de la Propos. 16 et par la Propos. 17, partie 2), le tout comme existant en acte. Donc (par les Propos. 45 et 46, partie 2), elle a une connaissance adéquate de l’infinie et éternelle essence de Dieu.

Scholie : Nous voyons par là que l’essence infinie de Dieu et son éternité sont choses connues de tous les hommes. Or, comme toutes choses sont en Dieu et se conçoivent par Dieu, il s’ensuit que nous pouvons de cette connaissance en déduire beaucoup d’autres qui sont adéquates de leur nature, et former ainsi ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé (dans le Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2), et dont vous aurons à montrer dans la partie cinquième la supériorité et l’utilité. Mais comme tous les hommes n’ont pas une connaissance également claire de Dieu et des émotions communes, il arrive qu’ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils font les corps, et qu’ils ont uni le nom de Dieu aux images des choses que leurs yeux ont coutume de voir, et c’est là une chose que les hommes ne peuvent guère éviter, parce qu’ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs. Du reste, la plupart des erreurs viennent de ce que nous n’appliquons pas convenablement les noms des choses. Si quelqu’un dit,

par exemple, que les lignes menées du centre d'un cercle à sa circonférence sont inégales, il est certain qu'il entend autre chose que ce que font les mathématiciens. De même, celui qui se trompe dans un calcul a dans l'esprit d'autres nombres que sur le papier. Si donc vous ne faites attention qu'à ce qui se passe dans son esprit, assurément il ne se trompe pas ; et néanmoins il semble se tromper parce que nous croyons qu'il a dans l'esprit les mêmes nombres qui sont sur le papier. Sans cela nous ne penserions pas qu'il fût dans l'erreur, comme je n'ai pas cru dans l'erreur un homme que j'ai entendu crier tout à l'heure : *Ma maison s'est envolée dans la poule de mon voisin ;* par la raison que sa pensée véritable me paraissait assez claire. Et de là viennent la plupart des controverses, je veux dire de ce que les hommes n'expliquent pas bien leur pensée et interprètent mal celle d'autrui au plus fort de leurs querelles ; ou bien ils ont les mêmes sentiments, ou, s'ils en ont de différents, les erreurs et les absurdités qu'ils s'imputent les uns aux autres n'existent pas.

PROPOSITION XLVIII

Il n'y a point dans l'âme de volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle-même est déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini.

Démonstration : L'âme est un certain mode déterminé de la pensée (par la Propos. 11, partie 2), et en conséquence elle ne peut être (par le Corollaire 2 de la Propos. 17, partie 1) une cause libre, ou en d'autres termes posséder la faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir ; mais elle est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui elle-même est déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, etc. C. Q. F. D.

Scholie : On démontrerait de la même manière qu'il n'y a dans l'âme humaine aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. D'où il suit que ces facultés et toutes celles du même genre, ou bien, sont purement fictives, ou ne représentent autre chose que des êtres métaphysiques ou universels que nous avons l'habitude de former à l'aide des choses particulières. Ainsi donc, l'entendement et la volonté ont avec telle ou telle idée, telle ou telle volition, le même rapport que la *pierréité* avec telle ou telle pierre, l'homme avec Pierre ou Paul. Maintenant, pourquoi les hommes sont-ils jaloux d'être libres ? c'est ce que nous avons expliqué dans l'appendice de la première partie. Mais, avant d'aller plus

loin, il faut noter ici que par volonté j'entends la faculté d'affirmer ou de nier, et non le désir ; j'entends, dis-je, la faculté par laquelle l'âme affirme ou nie ce qui est vrai ou ce qui est faux, et non celle de ressentir le désir ou l'aversion. Or comme nous avons démontré que ces facultés sont des notions universelles qui ne se distinguent pas des actes particuliers à l'aide desquels nous les formons, la question est maintenant de savoir si les volitions elles-mêmes ont quelque réalité indépendante des idées que nous avons des choses. La question, dis-je, est de savoir s'il y a dans l'âme une autre affirmation ou une autre négation au delà de celle que l'idée enveloppe en tant qu'idée ; et sur ce point, voyez la Propos. suivante ainsi que la Déf. 3, partie 2, afin de ne pas prendre la pensée pour une sorte de peinture des choses. Car je n'entends point par idée les images qui se forment dans le fond de l'œil ou, si l'on veut, au centre du cerveau, mais les concepts de la pensée.

PROPOSITION XLIX

Il n'y a dans l'âme aucune autre volition, c'est-à-dire aucune autre affirmation ou négation, que celle que l'idée, en tant qu'idée, enveloppe.

Démonstration : Il n'y a dans l'âme (par la Propos. précéd.) aucune faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir, mais seulement des volitions particulières, comme telle ou telle affirmation, telle ou telle négation. Supposons donc une certaine volition particulière, par exemple, ce mode de la pensée par lequel l'âme affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept ou l'idée du triangle, c'est-à-dire ne peut être conçue sans l'idée du triangle ; car c'est même chose de dire : A doit envelopper B, ou bien : A ne peut pas être conçu sans B. Maintenant (d'après l'Axiome 3, partie 2) cette affirmation ne peut exister sans l'idée du triangle. Elle ne peut donc ni être conçue, ni exister sans cette idée. De même, l'idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ; de sorte que, réciproquement, elle ne peut ni exister, ni être conçue sans elle : par conséquent (en vertu de la Déf. 2, partie 2) cette affirmation se rapporte à l'essence de l'idée du triangle, et n'est absolument rien autre chose. Or, ce que nous disons de cette volition (que nous avons prise comme toute autre), il faut le dire aussi de toute volition quelconque, savoir qu'elle n'est rien de distinct de l'idée. C. Q. F. D.

COROLLAIRE

La volonté et l'entendement sont une seule et même chose.

Démonstration : La volonté et l'entendement ne sont rien de distinct des volitions et des idées particulières elles-mêmes (par la Propos. 48 et son Scholie). Or (par la Propos. précéd.) une volition et une idée, c'est une seule et même chose ; par conséquent aussi la volonté et l'entendement. C. Q. F. D.

Scholie : Par la proposition qu'on vient de lire, nous avons renversé l'explication que l'on donne communément de la cause de l'erreur. Nous avons montré plus haut que l'erreur consiste uniquement dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées mutilées et confuses. C'est pourquoi une idée fausse en tant que fausse n'enveloppe pas la certitude. Aussi, quand nous disons qu'un homme acquiesce à l'erreur ou qu'il y croit sans mélange de doute, nous ne disons pas pour cela qu'il est certain, mais seulement qu'il acquiesce à l'erreur ou qu'il n'en doute pas, aucune cause ne jetant son imagination dans l'incertitude. Du reste on peut sur ce point consulter le Schol. de la Propos. 44, partie 2. Ainsi donc, nous ne dirons jamais d'un homme qu'il est certain, si grande que puisse être son erreur ; nous entendons en effet, par certitude, quelque chose de positif (voyez la Propos. 43, partie 2, et son Schol.) et non une simple privation de doute ; or l'erreur, c'est pour nous la privation de certitude. Mais nous devons encore, pour que l'explication de la proposition précédente soit plus complète, ajouter ici quelques remarques. Nous devons aussi répondre aux objections qu'on peut élever contre notre doctrine. Enfin, pour écarter tout scrupule, il ne sera pas hors de propos de faire connaître quelques-unes des suites utiles que cette doctrine doit avoir ; je dis quelques-unes, car le plus grand nombre se comprendra beaucoup mieux par ce que nous dirons dans la 5e partie.

En commençant mon premier point, j'avertis le lecteur de distinguer soigneusement entre une idée ou un concept de l'âme et les images des choses, telles que les forme notre imagination. Il est nécessaire en outre de faire distinction entre les idées et les mots par lesquels nous exprimons les réalités. Car les images, les mots et les idées, voilà trois choses que plusieurs confondent totalement, ou qu'ils ne distinguent pas avec assez de soin ou du moins assez de précaution, et c'est pour cela qu'ils ont

complètement ignoré cette théorie de la volonté, si nécessaire à connaître pourtant, soit pour la vérité de la spéculation, soit pour la sagesse de la pratique. Lorsqu'en effet on pense que les idées consistent en images formées dans notre âme par la rencontre des objets corporels, toutes les idées de ces choses dont il est impossible de se représenter une image ne paraissent plus de véritables idées, mais de pures fictions, ouvrage de notre libre volonté. On ne considère ces idées que comme des figures muettes tracées sur un tableau, et la préoccupation produite par ce préjugé empêche de voir que toute idée, en tant qu'idée, enveloppe l'affirmation ou la négation.

De plus ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation que l'idée enveloppe, croient qu'ils peuvent opposer leur volonté à leur pensée, quand ils n'opposent à leur pensée que des affirmations ou des négations purement verbales.

On se dépouillera aisément de ces préjugés si l'on fait attention à la nature de la pensée qui n'enveloppe nullement le concept de l'étendue ; et alors on comprendra clairement qu'une idée (en tant qu'elle est un mode de la pensée) ne consiste ni dans l'image d'une chose, ni dans des mots. Car ce qui constitue l'essence des mots et des images, ce sont des mouvements corporels, qui n'enveloppent nullement le concept de la pensée.

Mais ces quelques observations peuvent suffire sur ces objets, et je passe aux objections que j'ai annoncées : la première vient de ce qu'on tient pour constant que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, et que c'est pour cette raison qu'elle ne s'accorde pas avec lui. Et ce qui fait penser que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, c'est qu'on est assuré, dit-on, par l'observation de soi-même, que l'homme n'a pas besoin, pour porter des jugements sur une infinité de choses qu'il ne perçoit pas, d'une puissance de juger, c'est-à-dire d'affirmer ou de nier, plus grande que celle qu'il possède actuellement, au lieu qu'il lui faudrait une plus grande puissance de percevoir. La volonté est donc distinguée de l'entendement, parce que celui-ci est fini, celle-là, au contraire, infinie. On peut nous objecter, en second lieu, que s'il est une chose que l'expérience semble nous enseigner clairement, c'est que nous pouvons suspendre notre jugement, et ne point adhérer aux choses que nous percevons ; aussi on ne dira jamais qu'une personne se trompe en tant qu'elle perçoit un certain objet, mais en tant seulement qu'elle y donne son assentiment ou l'y refuse.

Par exemple, celui qui se représente un cheval ailé ne prétend pas pour cela qu'un cheval ailé existe réellement ; en d'autres termes, il ne se trompe que si, au moment qu'il se représente un cheval ailé, il lui attribue la réalité. Il paraît donc que rien au monde ne résulte plus clairement de l'expérience que la liberté de notre volonté, c'est-à-dire de notre faculté de juger, laquelle est conséquemment différente de la faculté de concevoir. La troisième objection qu'on nous peut faire, c'est qu'une affirmation ne paraît pas contenir plus de réalité qu'une autre affirmation quelconque ; en d'autres termes, il ne semble pas que nous ayons besoin d'un pouvoir plus grand pour assurer qu'un chose vraie est vraie, que pour affirmer la vérité d'une chose fausse ; tandis qu'au contraire nous comprenons qu'une idée a plus de réalité ou de perfection qu'une autre idée ; à mesure en effet que les objets sont plus relevés, leurs idées sont plus parfaites ; d'où résulte encore une différence entre l'entendement et la volonté. On nous demandera enfin, et c'est à la fois une question et une objection, ce qui arrivera, supposé que l'homme n'agisse point en vertu de la liberté et de sa volonté, dans le cas de l'équilibre absolu de l'âne de Buridan ? Périra-t-il de faim et de soif ? Si nous l'accordons, on nous dira que l'être dont nous parlons n'est point un homme, mais un âne, ou la statue d'un homme ; si nous le nions, voilà l'homme qui se détermine soi-même et a par conséquent le pouvoir de se mettre en mouvement et de faire ce qui lui plaît.

On pourrait nous adresser d'autres objections encore ; mais n'étant point tenu de débattre ici tous les songes que chacun peut faire sur ce sujet, je me bornerai à répondre aux quatre difficultés qui précèdent, et cela le plus brièvement possible. A la première objection, je réponds que j'accorde volontiers que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement l'on veut parler seulement des idées claires et distinctes ; mais je nie que notre volonté soit plus étendue que nos perceptions ou notre faculté de concevoir, et je ne vois point du tout pourquoi l'on dirait de la faculté de concevoir qu'elle est infinie plutôt qu'on ne le dit de la faculté de sentir ; de même en effet que nous pouvons, avec la même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre, bien entendu, car nous pouvons en affirmer à la fois un nombre infini), ainsi, avec la même faculté de sentir, nous pouvons sentir ou percevoir une infinité de corps (bien entendu toujours, l'un après l'autre). Que si l'on soutient qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons percevoir, je dirai à mon tour que nous ne pouvons atteindre ces mêmes choses par aucune pensée, et

conséquemment par aucun acte de volonté. Mais, dit-on, si Dieu voulait faire que nous en eussions la perception, il devrait nous donner une plus grande faculté de percevoir, et non pas une plus grande faculté de vouloir que celle qu'il nous a donnée. Cela revient à dire que si Dieu voulait nous faire connaître une infinité d'êtres que nous ne connaissons pas actuellement, il serait nécessaire qu'il nous donnât un entendement plus grand, mais non pas une idée de l'être plus générale, pour embrasser cette infinité d'êtres ; car nous avons montré que la volonté est un être universel ou une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions particulières, c'est-à-dire ce qui leur est commun. Or, nos contradicteurs se persuadant que cette idée universelle, commune à toutes les volitions, est une faculté, il n'est point surprenant qu'ils soutiennent que cette faculté s'étend à l'infini au delà des limites de l'entendement, puisque l'universel se dit également d'un seul individu, de plusieurs, d'une infinité.

Ma réponse à la seconde objection, c'est que je nie que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Quand nous disons en effet qu'une personne suspend son jugement, nous ne disons rien autre chose sinon qu'elle ne perçoit pas d'une façon adéquate l'objet de son intuition. La suspension du jugement, c'est donc réellement un acte de perception, et non de libre volonté. Pour éclaircir ce point, concevez un enfant qui se représente un cheval et ne perçoit rien de plus. Cet acte d'imagination enveloppant l'existence du cheval (par le Corollaire de la Propos. 17, partie 2), et l'enfant ne percevant rien qui marque la non-existence de ce cheval, il apercevra nécessairement ce cheval comme présent, et ne pourra concevoir aucun doute, sur sa réelle existence, lien qu'il n'en soit pas certain.

Il nous arrive chaque jour quelque chose d'analogue dans les songes, et je ne crois pas que personne se puisse persuader qu'il possède, tandis qu'il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur les objets de ses songes, et de faire qu'il ne rêve point en effet ce qu'il rêve ; et toutefois, pendant les songes, on suspend quelquefois son jugement, par exemple quand il arrive de rêver qu'on rêve. Ainsi donc j'accorde que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que les représentations de l'âme, considérées en elles-mêmes, n'enveloppent aucune erreur (voir le Schol. de la Propos. 17, part, 2) ; mais je nie qu'il soit possible de percevoir sans affirmer. Percevoir un cheval ailé, qu'est-ce autre chose en effet qu'affirmer

de ce cheval qu'il a des ailes ? Car enfin si l'âme ne percevait rien de plus que ce cheval ailé, elle le verrait comme présent, sans avoir aucune raison de douter de son existence, ni aucune puissance de refuser son assentiment ; et les choses ne peuvent se passer autrement, à moins que cette représentation d'un cheval ailé ne soit associée à une idée qui exprime qu'un tel cheval n'existe pas ; en d'autres termes, à moins que l'âme ne comprenne que l'idée qu'elle se forme d'un cheval ailé est une idée inadéquate ; et alors elle devra nécessairement nier l'existence de ce cheval ailé, ou la mettre en doute.

Par les réflexions qu'on vient de lire je crois avoir répondu d'avance à la troisième objection. Qu'est-ce en effet que la volonté ? Quelque chose d'universel qui convient en effet à toutes les idées particulières et ne représente rien de plus que ce qui leur est commun, savoir l'affirmation, d'où il résulte que l'essence adéquate de la volonté, ainsi considérée d'une manière abstraite, doit se retrouver dans chaque idée particulière et s'y retrouver toujours la même ; mais cela n'est vrai que sous ce point de vue, et cela cesse d'être vrai quand on considère la volonté connue constituant l'essence de telle ou telle idée ; car alors les affirmations particulières diffèrent l'une de l'autre tout autant que les idées : par exemple, l'affirmation enveloppée dans l'idée du cercle diffère de celle qui est enveloppée dans l'idée du triangle, exactement comme ces deux idées diffèrent entre elles. Enfin, je nie absolument que nous ayons besoin d'une puissance de penser égale, pour affirmer que ce qui est vrai est vrai, et pour affirmer que ce qui est faux est vrai ; car ces deux affirmations, si vous les rapportez à l'âme, ont le même rapport l'une avec l'autre que l'être avec le non être, puisque ce qui constitue l'essence de l'erreur dans les idées n'est rien de positif (voyez la Propos. 35, partie 2, avec son Schol., et le Schol. de la Propos. 47, partie 2). Et c'est bien ici le lieu de remarquer combien il est aisé de se tromper, quand on confond les universaux avec les choses particulières, les êtres de raison et les choses abstraites avec les réalités.

Enfin, quant à la quatrième objection, j'ai à dire que j'accorde parfaitement qu'un homme, placé dans cet équilibre absolu qu'on suppose (c'est-à-dire qui, n'ayant d'autre appétit que la faim et la soif, ne perçoit que deux objets, la nourriture et la boisson, également éloignés de lui) ; j'accorde, dis-je, que cet homme périra de faim et de soif. On me demandera sans doute quel cas il faut faire d'un tel homme et si ce n'est pas

plutôt un âne qu'un homme. Je répondrai que je ne sais pas non plus, et véritablement je ne le sais pas, quel cas il faut faire d'un homme qui se pend, d'un enfant, d'un idiot, d'un fou, etc.

Il ne me reste plus qu'à montrer combien la connaissance de cette théorie de l'âme humaine doit être utile pour la pratique de la vie. Il suffit pour cela des quelques observations que voici : 1° suivant cette théorie, nous n'agissons que par la volonté de Dieu, nous participons de la nature divine, et cette participation est d'autant plus grande que nos actions sont plus parfaites et que nous comprenons Dieu davantage ; or, une telle doctrine, outre qu'elle porte dans l'esprit une tranquillité parfaite, a cet avantage encore qu'elle nous apprend en quoi consiste notre souveraine félicité, savoir, dans la connaissance de Dieu, laquelle ne nous porte à accomplir d'autres actions que celles que nous conseillent l'amour et la piété. Par où il est aisé de comprendre combien s'abusent sur le véritable prix de la vertu ceux qui, ne voyant en elle que le plus haut degré de l'esclavage, attendent de Dieu de grandes récompenses pour salaire de leurs actions les plus excellentes ; comme si la vertu et l'esclavage en Dieu n'étaient pas la félicité même et la souveraine liberté. 2° Notre système enseigne aussi comment il faut se comporter à l'égard des choses de la fortune, je veux dire de celles qui ne sont pas en notre pouvoir, en d'autres termes, qui ne résultent pas de notre nature ; il nous apprend à attendre et à supporter d'une âme égale l'une et l'autre fortune ; toutes choses en effet résultent de l'éternel décret de Dieu avec une absolue nécessité, comme il résulte de l'essence d'un triangle que ses trois angles soient égaux en somme à deux droits. 3° Un autre point de vue sous lequel notre système est encore utile à la vie sociale, c'est qu'il apprend à être exempt de haine et de mépris, à n'avoir pour personne ni moquerie, ni envie, ni colère. Il apprend aussi à chacun à se contenter de ce qu'il a et à venir au secours des autres, non par une vaine pitié de femme par préférence, par superstition, mais par l'ordre seul de la raison, et en gardant l'exacte mesure que le temps et la chose même prescrivent. 4° Voici enfin un dernier avantage de notre système, et qui se rapporte à la société politique ; nous faisons profession de croire que l'objet du gouvernement n'est pas de rendre les citoyens esclaves, mais de leur faire accomplir librement les actions qui sont les meilleures.

Je ne pousserai pas plus loin ce que j'avais dessein d'exposer dans ce scholie, et je termine ici ma seconde partie. Je crois y avoir expliqué avec

assez d’étendue et, autant que la difficulté de la matière le comporte, avec assez de clarté, la nature de l’âme humaine et ses propriétés : je crois y avoir donnée des principes d’où l’on peut tirer un grand nombre de belles conséquences, utiles à la vie, nécessaires à la science, et c’est ce qui sera établi, du moins en partie, par la suite de ce traité.

TROISIÈME PARTIE
-
DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DES PASSIONS

PRÉFACE

Quand on lit la plupart des philosophes qui ont traité des passions et de la conduite des hommes, on dirait qu'il n'a pas été question pour eux de choses naturelles, réglées par les lois générales de l'univers, mais de choses placées hors du domaine de la nature. Ils ont l'air de considérer l'homme dans la nature comme un empire dans un autre empire. A les en croire, l'homme trouble l'ordre de l'univers bien plus qu'il n'en fait partie ; il a sur ses actions un pouvoir absolu et ses déterminations ne relèvent que de lui-même. S'il s'agit d'expliquer l'impuissance et l'inconstance de l'homme, ils n'en trouvent point la cause dans la puissance de la nature universelle, mais dans je ne sais quel vice de la nature humaine ; de là ces plaintes sur notre condition, ces moqueries, ces mépris, et plus souvent encore cette haine contre les hommes ; de là vient aussi que le plus habile ou le plus éloquent à confondre l'impuissance de l'âme humaine passe pour un homme divin. Ce n'est pas à dire que des auteurs éminents (dont j'avoue que les travaux et la sagacité m'ont été très-utiles) n'aient écrit un grand nombre de belles choses sur la manière de bien vivre, et n'aient donné aux hommes des conseils pleins de prudence ; mais personne que je sache n'a déterminé la véritable nature des passions, le pouvoir qu'elles ont sur l'âme et celui dont l'âme dispose à son tour pour les modérer. Je sais que l'illustre Descartes, bien qu'il ait cru que l'âme a sur ses actions une puissance absolue, s'est attaché à expliquer les passions humaines par leurs causes premières, et à montrer la voie par où l'âme peut arriver à un empire absolu sur ses passions ; mais, à mon avis du moins, ce grand esprit n'a réussi à autre chose qu'à montrer son extrême pénétration, et je me réserve de prouver cela quand il en sera temps. Je reviens à ceux qui aiment mieux prendre en haine ou en dérision les passions et les actions des hommes que de les comprendre. Pour ceux-là, sans doute, c'est une chose très-surprenante que j'entreprenne de traiter des vices et des folies des hommes à la manière des géomètres, et que je veuille exposer, suivant une méthode rigoureuse et dans un ordre raisonnable, des choses contraires à la raison,

des choses qu'ils déclarent à grands cris vaines, absurdes, dignes d'horreur. Mais qu'y faire ? cette méthode est la mienne. Rien n'arrive, selon moi, dans l'univers qu'on puisse attribuer à un vice de la nature. Car la nature est toujours la même ; partout elle est une, partout elle a même vertu et même puissance ; en d'autres termes, les lois et les règles de la nature, suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes, et en conséquence, on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les règles universelles de la nature

Il suit de là que les passions, telles que la haine, la colère, l'envie, et autres de cette espèce, considérées en elles-mêmes, résultent de la nature des choses tout aussi nécessairement que les autres passions ; et par conséquent, elles ont des causes déterminées qui servent à les expliquer ; elles ont des propriétés déterminées tout aussi dignes d'être connues que les propriétés de telle ou telle autre chose dont la connaissance a le privilège exclusif de nous charmer.

Je vais donc traiter de la nature des passions, de leur force, de la puissance dont l'âme dispose à leur égard, suivant la même méthode que j'ai précédemment appliquée à la connaissance de Dieu et de l'âme, et j'analyserai les actions et les appétits des hommes, comme s'il était question de lignes, de plans et de solides.

DÉFINITIONS

I. J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut être clairement et distinctement expliqué par elle seule, et cause inadéquate ou partielle celle dont l'effet ne peut par elle seule être conçu.

II. Quand quelque chose arrive, en nous ou hors de nous, dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (par la Déf. précéd.) quand quelque chose, en sous ou hors de nous, résulte de notre nature et se peut concevoir par elle clairement et distinctement, j'appelle cela agir. Quand, au contraire, quelque chose arrive en nous ou résulte de notre nature, dont nous ne sommes point cause, si ce n'est partiellement, j'appelle cela pâtir.

III. J'entends *par passions (affectus)* ces affections de corps *(affectiones)* qui augmentent ou diminuent, favorisent ou empêchent sa puissance d'agir, et j'entends aussi en même temps les idées de ces affections.

C’est pourquoi, si nous pouvons être cause adéquate de quelqu’une de ces affections, passion (affectus) exprime alors une action ; partout ailleurs, c’est une passion véritable.

POSTULATS

I. Le Corps humain peut-être affecté de plusieurs modifications par lesquelles sa puissance d’agir est augmentée ou diminuée, et aussi d’autres modifications qui ne rendent sa puissance d’agir ni plus grand, ni plus petite

Ce Postulat ou Axiome est fondé sur le Post. 1 et les Lem. 5 et 6, qu’on peut voir après la Propos. 13 de la partie 2.

II. Le corps humain peut souffrir plusieurs changements et retenir néanmoins les impressions ou traces des choses (voir à ce sujet le Post. 5, partie 2), et par suite leurs images (pour la définition desquelles, voyez le Schol. de la Propos. 17, partie 2).

PROPOSITION I

Notre âme fait certaines actions et souffre certaines passions ; savoir : en tant qu’elle a des idées adéquates, elle fait certaines actions ; et en tant qu’elle a des idées inadéquates, elle souffre certaines passions.

Démonstration : Les idées d’une âme quelconque sont, les unes adéquates, les autres mutilées et confuses (par le Schol. de la Propos. 40, partie 2). Or, les idées qui sont adéquates dans une certaine âme, sont adéquates en Dieu, en tant qu’il constitue l’essence de cette âme (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) ; et quant à celles qui, dans l’âme, sont inadéquates, elles sont, comme les autres, adéquates en Dieu (par le même Corollaire), non pas, il est vrai, en tant seulement qu’il contient l’essence de cette âme, mais en tant qu’il contient aussi en même temps les autres âmes de l’univers.

Maintenant, une idée quelconque étant donnée, quelque effet doit nécessairement s’ensuivre (par la Propos. 36, partie 1) ; et cet effet, Dieu en est la cause adéquate (voyez la Déf. l, part. 3), non pas en tant qu’infini, mais en tant qu’affecté de l’idée donnée (voyez la Propos. 9, partie 2). Or, ce même effet dont Dieu est la cause, en tant qu’affecté d’une idée qui est adéquate en une certaine âme, cette âme en est aussi cause adéquate (par le Coroll. de la Propos. 11, partie 2). Donc notre âme, en tant qu’elle a des

idées adéquates, doit (par la Déf. 2, partie 3) nécessairement opérer quelque action. Et c'est là le premier point qu'il fallait démontrer. De plus, tout effet qui suit nécessairement d'une idée qui est adéquate en Dieu, en tant qu'il contient en soi non pas seulement l'âme d'un seul l'homme, mais avec elle en même temps les autres âmes de l'univers, tout est de cette espèce, dis-je, l'âme de cet homme n'en est pas la cause adéquate (par le même Corollaire de la Propos. 11, part. 2), mais seulement la cause partielle ; et en conséquence (par la Déf. 2, partie 3), l'âme, en tant qu'elle a des idées inadéquates, est nécessairement affectée de quelque passion ; c'est le second point que nous voulions établir. Donc enfin, etc. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'âme est sujette à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates ; et au contraire, qu'elle produit d'autant plus d'actions qu'elle a plus d'idées adéquates.

PROPOSITION II

Ni le corps ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement et au repos, ou a quoi que ce puisse être.

Démonstration : Tous les modes de la pensée ont pour cause Dieu, en tant que chose pensante, et non en tant qu'il se développe par un autre attribut (par la Propos. 6, partie 2) ; par conséquent, ce qui détermine l'âme a la pensée, c'est un mode de la pensée, et non un mode de l'étendue ; en d'autres termes (par la Déf. 1, partie 2), ce n'est pas le corps. Voilà le premier point. De plus, le mouvement et le repos du corps doivent provenir d'un autre corps qui lui-même est déterminé par un autre corps au mouvement et au repos ; et, en un mot, tout ce qui se produit dans un corps a dû provenir de Dieu, en tant qu'affecté d'un certain mode de l'étendue, et non d'un certain mode de la pensée (en vertu de la même Propos. 6, part. 2) ; en d'autres termes, tout cela ne peut provenir de l'âme, qui (par la Propos. 11, partie 2) est un mode de la pensée. Voilà le second point. Donc, ni le corps, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Cela se conçoit plus clairement encore par ce qui a été dit dans le scholie de la Propos. 7, part. 2, savoir, que l'âme et le corps sont une seule et même chose, qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. D'où il arrive que l'ordre, l'enchaînement des choses, est parfaitement un, soit que l'on considère la nature sous tel attribut ou sous tel autre, et partant, que l'ordre des actions et des passions

de notre corps et l'ordre des actions et des passions de l'âme sont simultanés de leur nature. C'est ce qui résulte aussi d'une façon évidente de la démonstration de la Propos. 7, partie 2.

Mais, quelle que soit la force de ces preuves, et bien qu'il ne reste véritablement aucune raison de douter encore, j'ai peine à croire que les hommes puissent être amenés à peser avec calme mes démonstrations, à moins que je ne les confirme par l'expérience ; tant est grande chez eux cette conviction, que c'est par la seule volonté de l'âme que le corps est mis tantôt en mouvement, tantôt en repos, et qu'il exécute enfin un grand nombre d'opérations qui s'accomplissent au gré de l'âme et sont l'ouvrage de la pensée. Personne, en effet, n'a déterminé encore ce dont le corps est capable ; en d'autres termes, personne n'a encore appris de l'expérience ce que le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire, par les seules lois de la nature corporelle et sans recevoir de l'âme aucune détermination. Et il ne faut point s'étonner de cela, puisque personne encore n'a connu assez profondément l'économie du corps humain pour être en état d'en expliquer toutes les fonctions ; et je ne parle même pas ici de ces merveilles qu'on observe dans les animaux et qui surpassent de beaucoup la sagacité des hommes, ni de ces actions des somnambules qu'ils n'oseraient répéter durant la veille : toutes choses qui montrent assez que le corps humain, par les seules lois de la nature, est capable d'une foule d'opérations qui sont pour l'âme jointe à ce corps un objet d'étonnement. Ajoutez encore que personne ne sait comment et par quels moyens l'âme meut le corps, ni combien de degrés de mouvement elle lui peut communiquer, ni enfin avec quelle rapidité elle est capable de le mouvoir. D'où il suit que, quand les hommes disent que telle ou telle action du corps vient de l'âme et de l'empire qu'elle a sur les organes, ils ne savent vraiment ce qu'ils disent, et ne font autre chose que confesser en termes flatteurs pour leur vanité qu'ils ignorent la véritable cause de cette action et en sont réduits à l'admirer. Mais, diront-ils, que nous sachions ou que nous ignorions par quels moyens l'âme meut le corps, nous savons du moins par expérience que si l'âme humaine n'était pas disposée à penser, le corps resterait dans l'inertie. Notre propre expérience nous apprend encore qu'un grand nombre d'actions, comme parler et se taire, sont entièrement au pouvoir de l'âme, et par conséquent nous devons croire qu'elles dépendent de sa volonté. Je répondrai en demandant à mon tour, premièrement, si nous ne savons pas par expérience que l'âme est incapable de penser quand le corps est dans

l'inertie ; car enfin, aussitôt que le corps est endormi, l'âme ne tombe-t-elle pas dans le sommeil ? et conserve-t-elle le pouvoir de penser qu'elle avait durant la veille ? Ce n'est pas tout ; je crois qu'il n'est personne qui n'ait éprouvé que l'âme n'est pas toujours également propre à penser à un même objet ; mais à mesure que le corps est mieux disposé à ce que l'image de telle ou telle chose soit excitée en lui, l'âme est plus propre à en faire l'objet de sa contemplation. On répondra sans doute qu'il est impossible de déduire des seules lois de la nature corporelle les causes des édifices, des peintures et de tous les ouvrages de l'art humain, et que le corps humain, s'il n'était déterminé et guidé par l'âme, serait incapable, par exemple, de construire un temple. Mais j'ai déjà montré que ceux qui parlent ainsi ne savent pas ce dont le corps est capable, ni ce qui peut se déduire de la seule considération de sa nature ; et l'expérience leur fait bien voir que beaucoup d'opérations s'accomplissent par les seules lois de la nature, qu'ils auraient jugées impossibles sans la direction de l'âme, comme les actions que font les somnambules en dormant et dont ils sont tout étonnés quand ils se réveillent. J'ajoute enfin que le mécanisme du corps humain est fait avec un art qui surpasse infiniment l'industrie humaine ; et, sans vouloir ici faire usage de cette proposition que j'ai démontrée plus haut, savoir, que de la nature considérée sous un attribut quelconque il résulte une infinité de choses, je passe immédiatement à la seconde objection qu'on m'adresse.

Certes, j'accorderai volontiers que les choses humaines en iraient bien mieux, s'il était également au pouvoir de l'homme et de se taire et de parler ; mais l'expérience est là pour nous enseigner, malheureusement trop bien, qu'il n'y a rien que l'homme gouverne moins que sa langue, et que la chose dont il est le moins capable, c'est de modérer ses appétits ; d'où il arrive que la plupart se persuadent que nous ne sommes libres qu'à l'égard des choses que nous désirons faiblement, par la raison que l'appétit qui nous porte vers ces choses peut aisément être comprimé par le souvenir d'un autre objet que notre mémoire nous rappelle fréquemment ; et ils croient au contraire que nous ne sommes point libres à l'égard des choses que nous désirons avec force et que le souvenir d'un autre objet ne peut nous faire cesser d'aimer. Mais il est indubitable que rien n'empêcherait ces personnes de croire que nos actions sont toujours libres, si elles ne savaient pas par expérience qu'il nous arrive souvent de faire telle action dont nous nous repentons ensuite, et souvent aussi, quand nous sommes agités par des passions contraires, de voir le meilleur et de faire le pire. C'est ainsi que

l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il voudrait bien retirer ensuite, quand il est redevenu lui-même ; que l'homme en délire, le bavard, l'enfant et autres personnes de cette espèce sont convaincues qu'elles parlent d'après une libre décision de leur âme, tandis qu'il est certain qu'elles ne peuvent contenir l'élan de leur parole. Ainsi donc, l'expérience et la raison sont d'accord pour établir que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions et ne l'ont pas des causes qui les déterminent, et que les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que ses appétits, lesquels varient par suite des dispositions variables du corps. Chacun, en effet, se conduit en toutes choses suivant la passion dont il est affecté : ceux qui sont livrés au conflit de plusieurs passions contraires ne savent trop ce qu'ils veulent ; et enfin, si nous ne sommes agités d'aucune passion, la moindre impulsion nous pousse çà et là en des directions diverses. Or, il résulte clairement de tous ces faits que la décision de l'âme et l'appétit ou détermination du corps sont choses naturellement simultanées, ou, pour mieux dire, sont une seule et même chose, que nous appelons décision quand nous la considérons sous le point de vue de la pensée et l'expliquons par cet attribut, et détermination quand nous la considérons sous le point de vue de l'étendue et l'expliquons par les lois du mouvement et du repos ; mais tout cela deviendra plus clair encore par la suite de ce traité. Ce que je veux surtout qu'on remarque ici avec une attention particulière, c'est que nous ne pouvons rien faire par la décision de l'âme qu'à l'aide de la mémoire. Par exemple, nous ne pouvons prononcer une parole qu'à condition de nous en souvenir. Or, il ne dépend évidemment pas du libre pouvoir de l'âme de se souvenir d'une chose ou de l'oublier. Aussi pense-t-on que cela seulement est au pouvoir de notre âme, savoir, de nous taire ou de parler à volonté sur une chose que la mémoire nous rappelle. Mais, en vérité, quand nous rêvons que nous parlons, ne croyons-nous pas que nous prononçons certaines paroles en vertu d'une libre décision de l'âme ? et cependant nous ne parlons effectivement pas ; ou, si nous parlons, c'est par un mouvement spontané de notre corps. Nous rêvons aussi quelquefois que nous tenons certaines choses cachées en vertu d'une décision semblable à celle qui nous fait taire ces choses durant la veille. Enfin nous croyons en songe faire librement des actions qu'éveillés nous

n'oserions pas accomplir ; et puisqu'il en est ainsi, je voudrais bien savoir s'il faut admettre dans l'âme deux espèces de décisions, savoir, les décisions fantastiques et les décisions libres. Que si on ne veut pas extravaguer à ce point, il faut nécessairement accorder que cette décision de l'âme que nous croyons libre n'est véritablement pas distinguée de l'imagination ou de la mémoire, qu'elle n'est au fond que l'affirmation que toute idée, en tant qu'idée, enveloppe nécessairement (voir la Propos. 49, partie 2). Par conséquent, ces décisions de l'âme naissent en elle avec la même nécessité que les idées des choses qui existent actuellement. Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts.

PROPOSITION III

Les actions de l'âme ne proviennent que des idées adéquates, ses passions que des idées inadéquates.

Démonstration : Ce qu'il y a de fondamental et de constitutif dans l'essence de l'âme, ce n'est autre chose que l'idée du corps pris comme existant en acte (par les Propos. 11 et 13, partie 2), laquelle idée se compose de plusieurs autres idées (par la Propos. 15, partie 2), les unes adéquates, (par le Corollaire de la Propos. 29, partie 2). Les autres inadéquates Ainsi donc, tout ce qui suit de la nature de l'âme et dont l'âme est la cause prochaine, tout ce qui, en conséquence, doit être conçu par elle, tout cela, dis-je, doit nécessairement suivre d'une idée adéquate ou d'une idée inadéquate. Or, en tant que l'âme a des idées adéquates, elle pâtit (par la Propos. 1, partie 3) ; donc les actions de l'âme ne suivent que des idées adéquates, et, par conséquent, l'âme ne pâtit qu'en tant qu'elle a des idées inadéquates. C. Q. F. D.

Scholie : Nous voyons par là que les passions ne se rapportent à l'âme qu'en tant qu'elle a en soi quelque chose qui enveloppe une négation, en d'autres termes, qu'en tant qu'elle est une partie de la nature, laquelle, prise en soi et indépendamment des autres parties, ne peut se concevoir clairement et distinctement ; et par cette raison, je pourrais montrer que les passions ont avec les choses particulières le même rapport qu'avec l'âme, et ne se peuvent concevoir d'aucune autre manière ; mais mon objet est de traiter seulement de l'âme humaine.

PROPOSITION IV

Aucune chose ne peut être détruite que par une cause extérieure.

Démonstration : Cette proposition est évidente par elle-même ; car la définition d'une chose quelconque contient l'affirmation et non la négation de l'essence de cette chose ; en d'autres termes, elle pose son essence, elle ne la détruit pas. Donc, tant que l'on considérera seulement la chose, abstraction faite de toute cause extérieure, on ne pourra rien trouver en elle qui soit capable de la détruire. C. Q. F. D.

PROPOSITION V

Deux choses sont de nature contraire ou ne peuvent exister en un même sujet, quand l'une peut détruire l'autre.

Démonstration : Car si ces deux choses pouvaient se convenir ou exister ensemble dans un même sujet, il pourrait donc y avoir en un sujet quelque chose qui fût capable de le détruire, ce qui est absurde (par la Propos. précéd.). Donc, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION VI

Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.

Démonstration : En effet, les choses particulières sont des modes qui expriment les attributs de Dieu d'une certaine façon déterminée (par le Corollaire de la Propos. 25, partie 1), c'est-à-dire (par la Propos. 34, partie 1) des choses qui expriment d'une certaine façon déterminée la puissance divine par qui Dieu est et agit. De plus, aucune chose n'a en soi rien qui la puisse détruire, rien qui supprime son existence (par la Propos. 4, partie 3) ; au contraire, elle est opposée à tout ce qui peut détruire son existence (par la Propos. précéd.), et par conséquent, elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son être. C. Q. F. D.

PROPOSITION VII

L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose.

Démonstration : L'essence d'un être quelconque étant donnée, il en résulte nécessairement certaines choses (par la Propos. 36, partie 1) ; et tout être ne peut rien de plus que ce qui suit nécessairement de sa nature déterminée (par la Propos. 29, partie 1). Par conséquent, la puissance d'une chose quelconque, ou l'effort par lequel elle agit ou tend à agir, seule ou avec d'autres choses, en d'autres termes (par la Propos. 6, partie 3), la puissance d'une chose, ou l'effort par lequel elle tend à persévérer dans son être, n'est rien de plus que l'essence donnée ou actuelle de cette chose. C. Q. F. D.

PROPOSITION VIII

L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini.

Démonstration : Si, en effet, il enveloppait un temps limité, qui déterminât la durée de la chose, il s'ensuivrait de cette puissance même par laquelle la chose existe, qu'après un certain temps elle ne pourrait plus exister et devrait être détruite. Or, cela est absurde (par la Propos. 4, partie 3) ; donc l'effort par lequel une chose existe n'enveloppe aucun temps déterminé ; mais, au contraire, puisque cette chose (en vertu de cette même Propos.), si elle n'est détruite par aucune cause extérieure, devra, par cette même puissance qui la fait être, toujours continuer d'être, il s'ensuit que l'effort dont nous parlons enveloppe un temps indéfini. C. Q. F. D.

PROPOSITION IX

L'âme, soit en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, soit en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être, et a conscience de cet effort.

Démonstration : L'essence de l'âme est constituée par des idées adéquates et inadéquates (comme nous l'avons montré dans la Propos. 3, partie 3), et conséquemment (par la Propos. 7, partie 3) elle tend à persévérer dans son être en tant qu'elle contient celles-ci aussi bien qu'en tant qu'elle contient celles-là ; et elle y tend pour une durée indéfinie (par la Propos. 8, partie 3). Or, l'âme (par la Propos. 23, partie 2) ayant, par les idées des affections du corps, conscience d'elle-même, il s'ensuit que l'âme (par la Propos. 7, partie 3) a conscience de son effort. C. Q. F. D.

Scholie : Cet effort, quand il se rapporte exclusivement à l'âme, s'appelle volonté ; mais quand il se rapporte à l'âme et au corps tout ensemble, il se nomme appétit. L'appétit n'est donc que l'essence même de l'homme, de laquelle découlent nécessairement toutes les modifications qui servent à sa conservation, de telle sorte que l'homme est déterminé à les produire. De plus, entre l'appétit et le désir il n'y a aucune différence, si ce n'est que le désir se rapporte la plupart du temps à l'homme, en tant qu'il a conscience de son appétit ; et c'est pourquoi on le peut définir de la sorte : *Le désir, c'est l'appétit avec conscience de lui-même.* Il résulte de tout cela que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; mais, au contraire, on juge qu'une chose est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit le désir.

PROPOSITION X

Une idée qui exclut l'existence de notre corps ne se peut rencontrer dans notre âme ; elle lui est contraire.

Démonstration : Tout ce qui peut détruire notre corps ne se peut rencontrer en lui (par la Propos. 5, partie 3) ; par conséquent l'idée d'une telle chose ne se peut non plus rencontrer en Dieu, en tant qu'il a l'idée de notre corps (par le Corollaire de la Propos. 9, partie 2), ou en d'autres termes (par les Propos. 11 et 13, partie 2), l'idée de cette chose ne se peut rencontrer dans notre âme ; au contraire, puisque (par les Propos. 11 et 13, partie 2) ce qu'il y a de fondamental et de constitutif dans l'essence de l'âme, c'est l'idée du corps pris comme existant en acte, il s'ensuit que l'affirmation de l'existence du corps est ce qu'il y a dans l'âme de fondamental et de principal (par la Propos. 7, partie 3), et par conséquent, une idée qui contient la négation de l'existence de notre corps est contraire à notre âme. C. Q. F. D.

PROPOSITION XI

Si quelque chose augmente ou diminue, favorise ou empêche la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, favorise ou empêche la puissance de penser de notre âme.

Démonstration : Cette proposition résulte évidemment de la Propos. 7, partie 2, et aussi de la Propos. 14, même partie.

Scholie : Nous voyons que l'âme peut souffrir un grand nombre de changements, et passer tour à tour d'une certaine Perfection à une perfection plus grande ou plus petite ; et ce sont ces diverses passions qui nous expliquent ce que c'est que joie et que tristesse. J'entendrai donc *par joie,* dans toute la suite de ce traité, une *passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande ;* par tris*tesse,* au contraire, une *passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection.* En outre, *l'affection de la joie, quand on la rapporte à la fois au corps et à l'âme,* je la nomme *chatouillement ou hilarité ;* et *l'affection de la tristesse, douleur ou mélancolie.* Mais il faut remarquer que le chatouillement et la douleur se rapportent à l'homme en tant qu'une de ses parties est affectée plus vivement que les autres ; lorsque au contraire toutes les parties sont également affectées, c'est l'hilarité et la mélancolie. Quant à la nature du désir, je l'ai expliquée dans le Scholie de la Propos. 9, partie 3 ; et j'avertis qu'après ces trois passions, la joie, la tristesse et le désir, je ne reconnais aucune autre passion primitive ; et je me réserve de prouver par la suite que toutes les passions naissent de ces trois passions élémentaires. Mais, avant d'aller plus loin, je dois expliquer ici avec plus de clarté la Propos. l0, partie 3, afin qu'on comprenne plus aisément comment une idée est contraire à une autre idée.

Dans le Scholie de la Propos. 17, partie 2, on a montré que l'idée qui constitue l'essence de l'âme enveloppe l'existence du corps, tant que le corps existe. De plus, des principes établis dans le corollaire de la Propos. 8, partie 2, et dans le Scholie de cette Propos., il résulte que l'existence présente de notre âme, dépend de ce seul point, savoir, que l'âme enveloppe l'existence actuelle du corps. Enfin, nous avons également montré que cette puissance de l'âme par laquelle elle imagine les choses et se les rappelle, dépend encore de ce seul point (voyez les Propos. 17 et 18, partie 2, avec le Scholie) que l'âme enveloppe l'existence actuelle du corps. Or, il suit de tout cela que l'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont détruites aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps. Or, la cause qui fait que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps, ce ne peut être l'âme elle-même (par la Propos. 4, partie 3), et ce ne peut être non plus la cessation de l'existence du corps. Car (par la Propos. 6. partie 2) la cause qui fait que l'âme affirme l'existence du corps, ce n'est pas que le corps commence actuellement d'exister ; et conséquemment, par la même raison, l'âme ne cessera pas d'affirmer l'existence du corps, par

cela seul que le corps cessera d'exister actuellement ; la véritable cause (par la Propos. 8, partie 2), c'est une idée qui exclut l'existence de notre corps, et par suite de notre âme, idée qui, en conséquence, est contraire à celle qui constitue l'essence de notre âme.

PROPOSITION XII

L'âme s'efforce, autant qu'il est en elle, d'imaginer les choses qui augmentent ou favorisent ; la puissance d'agir du corps.

Démonstration : Tant que le corps humain est affecté d'une modification qui enveloppe la nature de quelque corps étranger, l'âme humaine aperçoit ce corps étranger comme présent (par la Propos. 17, part. 2) ; et en conséquence, tant que l'âme humaine aperçoit quelque corps étranger comme présent, ou en d'autres termes (par le Schol. de la même Propos.), tant qu'elle l'imagine, le corps humain est affecté d'une modification qui exprime la nature de ce corps étranger. Or, il suit de là que, tant que l'âme imagine des choses qui augmentent ou favorisent la puissance d'agir de notre corps, notre corps est affecté de modifications qui augmentent ou favorisent sa puissance d'agir (voyez le Post. 1, partie 3) ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 11, partie 3), la puissance de penser de l'âme est augmentée ou favorisée ; et partant (en vertu de la Propos. 6 ou Propos. 9, partie 3), l'âme s'efforce, autant qu'il est en elle, d'imaginer ces sortes de choses. C. Q. F. D.

PROPOSITION XIII

Quand l'âme imagine des choses qui diminuent la puissance d'agir du corps, elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de rappeler d'autres choses qui excluent l'existence des premières.

Démonstration : Tant que l'âme imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, la puissance de l'âme et du corps est diminuée ou empêchée (comme nous l'avons démontré dans la précéd. Propos.), et toutefois, l'âme continue d'imaginer ces choses jusqu'à ce qu'elle en imagine d'autres qui excluent l'existence des premières (par la Propos. 17, partie 2) ; en d'autres termes (comme nous l'avons montré tout à l'heure), la puissance de l'âme et du corps sera diminuée ou empêchée jusqu'à ce que l'âme imagine ces choses nouvelles dont on a parlé ; et par

conséquent elle devra (par la Propos. 9, partie 3) s'efforcer, autant qu'il est en elle, de les imaginer ou de les rappeler. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'âme répugne à imaginer les choses qui diminuent ou empêchent sa puissance et celle du corps.

Scholie : Nous concevons aussi très-clairement par ce qui précède en quoi consistent l'amour et la haine. *L'amour* n'est autre chose que la joie, *accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ;* et la *haine* n'est autre chose que la *tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure.* Nous voyons également que celui qui aime s'efforce nécessairement de se rendre présente et de conserver la chose qu'il aime ; et au contraire, celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il hait. Mais tout cela sera plus amplement développé dans la suite.

PROPOSITION XIV

Si l'âme a été une fois affectée tout ensemble de deux passions, aussitôt que dans la suite elle sera affectée de l'une d'elles, elle sera aussi affectée de l'autre.

Démonstration : Si le corps humain a été une fois modifié par deux autres corps, dès que l'âme viendra par la suite à imaginer l'un d'entre eux, aussitôt elle se souviendra de l'autre (par la Propos. 18, partie 2).Or, les représentations de l'âme marquent plutôt les affections de notre corps que la nature des corps étrangers (par le Corollaire 2 de la Propos. 16, partie 2). Si donc le corps et par suite l'âme (voyez la Déf. 3, partie 3) a été une fois affectée de deux passions tout ensemble, dès qu'elle sera par la suite affectée de l'une d'elles, elle le sera également de l'autre. C. Q. F. D.

PROPOSITION XV

Une chose quelconque peut causer dans l'âme, par accident, la joie, la tristesse ou le désir.

Démonstration : Supposons que l'âme soit affectée à la fois de deux passions, l'une qui n'augmente ni ne diminue sa puissance d'agir, l'autre qui l'augmente ou bien qui la diminue (voyez le Post. 1, partie 3). Il suit évidemment de la précédente proposition qu'aussitôt que l'âme viendra dans la suite à être affectée de la première de ces deux passions par la cause réelle qui la produit, passion qui *(par hypothèse)* n'augmente ni ne diminue

sa puissance d'agir, elle sera en même temps affectée de la seconde, laquelle augmente ou bien diminue sa puissance d'agir ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3), elle sera affectée de tristesse ou de joie ; de façon que cette cause dont nous parlons produira dans l'âme, non par soi, mais par accident, la joie ou la tristesse. On démontrerait de la même façon qu'elle pourrait produire aussi par accident le désir. C. Q. F. D.

Corollaire : Par cela seul qu'au moment où notre âme était affectée de joie ou de tristesse nous avons vu un certain objet, qui n'est point du reste la cause efficiente de ces passions, nous pouvons aimer cet objet ou le prendre en haine.

Démonstration : Cela suffit en effet (par la Propos. 14, partie 3) pour que notre âme, venant ensuite à imaginer cet objet, soit affectée de joie ou de tristesse, en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3), pour que la puissance de l'âme et du corps soit augmenter ou diminuée, etc., et conséquemment (par la Propos. 12, partie 3) pour que l'âme désire imaginer ce même objet, ou (par le Corollaire de la Propos. 13, partie 3) répugne à le faire, c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) aime ou haïsse cet objet. C. Q. F. D.

Scholie : Nous comprenons par ce qui précède comment il peut arriver que nous aimions ou que nous haïssions certains objets sans aucune cause qui nous soit connue, mais seulement par l'effet de la sympathie, comme on dit, ou de l'antipathie. A ce même ordre de faits il faut rapporter la joie ou la tristesse dont nous sommes affectés à l'occasion de certains objets, parce qu'ils ont quelque ressemblance avec ceux qui d'habitude nous affectent de ces mêmes passions, comme je le montrerai dans la proposition qui va suivre. Quelques auteurs, je le sais, ceux-là mêmes qui ont introduit les premiers ces noms de sympathie et d'antipathie, ont voulu représenter par là certaines qualités occultes des choses ; quant à moi, je crois qu'il est permis d'entendre par ces mots des qualités connues et qui sont même très manifestes.

PROPOSITION XVI

Par cela seul que nous imaginons qu'une certaine chose est semblable par quelque endroit à un objet qui d'ordinaire nous affecte de joie ou de tristesse, bien que le point de ressemblance ne soit pas la cause efficiente de ces passions, nous aimons pourtant cette chose ou nous la haïssons.

Démonstration : Ce qu'il y a de semblable entre la chose et l'objet dont il s'agit, l'âme l'a aperçu dans cet objet même *(par hypothèse) sous* l'impression de la joie ou de la tristesse ; et en conséquence (par la Propos. 14, partie 3), quand l'âme imaginera cela dans un autre objet, elle sera aussitôt affectée, soit de joie, soit de tristesse, et c'est ainsi que la chose en question deviendra par accident (en vertu de la Propos. 15, partie 3), cause efficiente de joie ou de tristesse ; par conséquent (en vertu du précédent Corollaire), nous aimerons ou nous haïrons cette chose, bien que ce par où elle est semblable à l'objet qui nous a affecté ne soit pas cause efficiente de cette affection. C. Q. F. D.

PROPOSITION XVII

Quand une chose nous affecte habituellement d'une impression de tristesse, si nous venons à imaginer qu'elle a quelque ressemblance avec un objet qui nous affecte habituellement d'une impression de joie de même force, nous aurons de la haine pour cette chose et en même temps de l'amour.

Démonstration : Cette chose est en effet par elle-même une cause de tristesse *(d'après l'hypothèse),* et (en vertu du Schol. de la Propos. 13, partie 3) en tant que nous l'imaginons sous l'impression de la tristesse, nous la prenons en haine ; or, en tant que nous l'imaginons en outre comme semblable à un objet qui nous affecte habituellement d'une grande impression de joie, nous l'aimons avec une ardeur proportionnée au sentiment qu'elle nous cause ; conséquemment (en vertu de la Propos. précédente) nous aurons pour elle de la haine et en même temps de l'amour. C. Q. F. D.

Scholie : *Cet état de l'âme, né de deux passions contraires,* c'est ce qu'on nomme *fluctuation ;* elle est à la passion ce que le doute est à l'imagination (voyez le Schol. de la Propos. 11, partie 2), et de la fluctuation au doute il n'y a de différence que du plus au moins. Mais il faut remarquer ici que dans la proposition précédente j'ai déduit ces fluctuations de deux causes, l'une qui opère par elle-même, et l'autre par accident ; or, si j'ai procédé de la sorte, c'est seulement pour faciliter ma déduction ; ce n'est point du tout que je veuille nier que ces fluctuations n'aient pour la plupart leur origine dans un objet qui est à la fois cause efficiente de deux affections contraires. Le corps humain, en effet (par le Post. 1, partie 2), se

compose de plusieurs individus de nature diverse, et conséquemment (par l'Axiome 1, posé après le Lem. 3, qu'on peut voir après la Propos. 13, partie 2) peut être affecté par un seul et même corps étranger de plusieurs façons différentes ; et d'un autre côté, comme une seule et même chose peut être affectée d'un grand nombre de façons, elle pourra donc affecter d'un grand nombre de façons différentes une seule et même partie du corps. Par où il est aisé de concevoir qu'un seul et même objet puisse être la cause d'un grand nombre d'affections contraires.

PROPOSITION XVIII

L'homme peut être affecté d'une impression de joie et de tristesse par l'image d'une chose passée ou future, comme par celle d'une chose présente.

Démonstration : Tant que l'homme est affecté par l'image d'une certaine chose, il la voit comme présente, alors même qu'elle n'existerait pas (par la Propos. 17, partie 2 avec son Corollaire), et il ne l'imagine comme passée ou comme future qu'en tant que son image est jointe à celle d'un temps écoulé ou à venir (voyez le Schol. de la Propos. 44, partie 2). Ainsi donc, l'image d'une chose, prise en soi, est toujours la même, qu'elle se rapporte au passé et à l'avenir, ou bien au présent ; en d'autres termes (par le Corollaire 2 de la Propos. 16, partie 2), l'état ou l'affection du corps sont les mêmes, que l'image se rapporte au passé et à l'avenir ou bien au présent ; et par conséquent la passion de la joie et de la tristesse est la même, que l'image se rapporte au passé et à l'avenir, ou bien au présent. C. Q. F. D.

Scholie I : J'appelle ici une chose, passée ou future, en tant que nous en avons été affectés ou que nous le serons. Par exemple, en tant que nous avons vu ou que nous verrons cette chose, elle a réparé nos forces ou elle les réparera, elle nous a blessés ou nous blessera, etc. En effet, en tant que nous l'imaginons de la sorte nous affirmons son existence ; en d'autres termes, le corps n'est affecté d'aucune passion qui exclue l'existence de la chose qui l'affecte ; et en conséquence (par la Propos. 17, partie 2), le corps est affecté par l'image de cette chose comme si la chose elle-même était présente. Or, comme il arrive presque toujours que les hommes qui ont beaucoup d'expérience éprouvent une certaine fluctuation chaque fois qu'ils aperçoivent une chose comme future ou comme passée, et sont dans

une grande incertitude sur ce qui pourra advenir (voy. le Schol. de la Propos. 44, partie 2), il en résulte que les affections nées de semblables images n'ont aucune persistance, mais au contraire sont troublées par les images d'objets différents, jusqu'à ce que l'on obtienne la certitude touchant ce qui doit arriver.

Scholie II : Ce qui précède nous fait comprendre ce que c'est qu'espérance, crainte, sécurité, désespoir, contentement et remords. *L'espérance* n'est autre chose qu'une *joie mal assurée, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'arrivée est pour nous incertaine ; la crainte, une tristesse mal assurée, née aussi de l'image d'une chose douteuse.* Maintenant, retranchez le doute de ces affections, l'espérance et la crainte deviennent la *sécurité* et le *désespoir,* c'est-à-dire la joie *ou* la *tristesse née de l'image d'une chose qui nous a inspiré crainte ou espérance.* Quant au *contentement,* c'est la *joie née de l'image d'une chose passée qui avait été pour nous un sujet de doute.* Enfin, le *remords,* c'est la *tristesse opposée au contentement.*

PROPOSITION XIX

Celui qui se représente la destruction de ce qu'il aime est saisi de tristesse ; s'il s'en représente la conservation, il éprouve de la joie.

Démonstration : L'âme s'efforce, autant qu'il est en elle, d'imaginer ce qui augmente ou favorise la puissance d'agir du corps (par la Propos. 12, partie 3), en d'autres termes (par le Schol de la même Propos.), ce qu'elle aime. Or, l'imagination est favorisée par tout ce qui implique l'existence de son objet, et empêchée par tout ce qui l'exclut (par la Propos. 17, part. 2) Donc, les images des choses qui impliquent l'existence de l'objet aimé favorisent l'effort de l'âme pour imaginer cet objet ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3), elles réjouissent l'âme. Au contraire, les images des choses qui excluent l'existence de l'objet aimé empêchent cet effort de l'âme, c'est-à-dire (par le même Schol.) l'attristent. Par conséquent, celui qui se représente la destruction de ce qu'il aime sera saisi de tristesse, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XX

Celui qui se représente la destruction de ce qu'il hait sera saisi de joie.

Démonstration : L'âme (par la Propos. 13, partie 3) s'efforce d'imaginer tout ce qui exclut l'existence des choses capables de diminuer ou d'empêcher la puissance d'action du corps ; en d'autres termes (par le Schol. de la même Propos.), elle s'efforce d'imaginer tout ce qui exclut l'existence des choses qu'elle hait ; par conséquent, l'image d'une chose qui exclut l'existence d'un objet détesté favorise cet effort de l'âme, c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 11, part. 3) la réjouit. Par conséquent, celui qui se représente la destruction de ce qu'il hait devra se réjouir. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXI

Celui qui se représente l'objet aimé comme saisi de tristesse ou de joie éprouve ces mêmes affections ; et chacune d'elles sera plus ou moins grande dans celui qui aime suivant qu'elle est plus ou moins grande dans l'objet aimé.

Démonstration : Les images des choses qui impliquent l'existence de l'objet aimé favorisent (comme nous l'avons démontré dans la Propos. 19, partie 3) l'effort que fait l'âme pour se représenter cet objet aimé. Or, la joie exprime l'existence de celui qui l'éprouve, et d'autant plus qu'elle même est plus grande ; car la joie est (par le Schol. de la Propos. 11, part. 3) le passage à une plus grande perfection. Donc, l'image de la joie dans l'objet aient favorise l'effort de l'âme de celui qui aime ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, part. 3), elle le réjouit, et avec d'autant plus de force que la joie est plus grande dans l'objet aimé. Voilà le premier point. En second lieu, tout être, en tant qu'il est saisi de tristesse, tend à la destruction de son être, avec d'autant plus de force que sa tristesse est plus grande (par le même Schol. de la Propos. 11, partie 3) ; et, en conséquence (par la Propos. 19, part. 3), celui qui se représente l'objet aimé dans la tristesse éprouvera aussi cette affection, et avec d'autant plus de force qu'elle sera plus grande dans l'objet aimé. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXII

Si nous nous représentons une personne comme causant de la joie à l'objet aimé, nous éprouverons pour elle de l'amour ; si nous nous la figurons, au contraire, comme causant de la tristesse à l'objet aimé, nous éprouverons pour elle de la haine.

Démonstration : Celui cause de la joie ou de la tristesse à ce que nous aimons nous cause à nous-mêmes ces mêmes passions chaque fois que nous nous représentons l'objet aimé comme affecté de cette joie ou de cette tristesse (par la précéd. Propos.). Voilà donc en nous la, joie ou la tristesse accompagnée, par hypothèse, de l'idée d'une cause extérieure. Donc (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3), si nous nous figurons qu'une personne cause de la tristesse ou de la joie à ce que nous aimons, nous aurons pour elle de la haine ou de l'amour. C. Q. F. D.

Scholie : La Proposition 21 nous explique en quoi consiste la *commisération,* que nous pouvons définir la *tristesse née de la misère d'autrui.* De quel nom faut-il appeler la joie née du bonheur d'autrui ? c'est ce que j'ignore. Quant à *l'amour que nous sentons pour qui fait du bien à autrui* nous l'appellerons *penchant favorable,* et *indignation* la *haine que nous sentons pour qui fait du mal à autrui.*

Il est bon de remarquer que nous éprouvons de la commisération, non seulement pour ce que nous aimons (comme il a été démontré dans la Propos. 21), mais aussi pour des objets qui ne nous ont encore inspiré aucune affection, pourvu que nous les jugions semblables à nous (comme je le prouverai tout à l'heure) ; et par suite, nous aurons un penchant favorable pour qui fait du hier à son semblable et de l'indignation pour qui lui fait du mal.

PROPOSITION XXIII

Celui qui se représente l'objet qu'il hait dans la tristesse en sera réjoui ; dans la joie, il en sera contristé ; et chacune de ces affections sera en lui plus ou moins forte, suivant que l'affection contraire le sera plus ou moins dans l'objet odieux.

Démonstration : L'objet odieux, en tant qu'il est dans la tristesse, tend à la destruction de son être, et y tend d'autant plus que la tristesse est plus forte (par le Schol. de la Propos. 11 partie 3). Celui donc qui se représente l'objet odieux dans la tristesse devra (par la propos. 20, partie 3) en être réjoui, et avec d'autant plus de force qu'il se figure cette tristesse plus grande. Voilà le premier point. De plus, la joie exprime l'existence de celui qui l'éprouve (par le même Schol. de la Propos. 11, partie 3), et avec d'autant plus de force qu'elle est plus grande. Lors donc qu'on se représente l'objet odieux dans la joie, l'effort de l'âme est empêché par cette image (en

vertu de la Propos. 13, partie 3) ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3), l'âme est saisie de tristesse, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Cette joie ne peut jamais être solide et pure de tout trouble intérieur ; car (comme je le ferai voir bientôt dans la Propos. 27) notre âme, en tant qu'elle se représente un être qui lui est semblable plongé dans la tristesse, en doit être contristée ; et le contraire arrive, si elle se représente cet être dans la joie. Mais nous ne faisons ici attention qu'à la haine qu'un objet inspire.

PROPOSITION XXIV

Si nous nous représentons une personne comme causant de la joie à un objet que nous haïssons nous haïrons aussi cette personne. Si, au contraire, nous nous la représentons comme causant de la tristesse à l'objet odieux, nous aurons pour elle de l'amour.

Démonstration : Cette proposition se démontre de la même manière que la Propos. 22, partie 3, à laquelle nous renvoyons.

Scholie : Cette sorte de passions et celles qui ressemblent à la haine se rapportant à *l'envie,* qui, par conséquent, n'est autre chose que *la haine* elle-même, *en tant qu'elle dispose l'homme à se réjouir du malheur d'autrui et à s'attrister de son bonheur.*

PROPOSITION XXV

Tout ce que nous nous représentons comme causant de la joie à nous-mêmes ou à ce que nous aimons, nous nous efforçons de l'affirmer, et nous-mêmes et de ce que nous aimons ; et nous nous efforçons, au contraire, d'en nier tout ce que nous nous représentons comme causant de la tristesse à ce que nous aimons ou à nous-mêmes.

Démonstration : Ce qui nous paraît causer de la joie on de la tristesse à l'objet aimé nous cause de la joie ou de la tristesse (par la Propos. 21, Partie 3). Or, notre âme (par la Propos. 12, partie 3) s'efforce, autant qu'il est en elle, d'imaginer ce qui nous cause de la joie, en d'autres termes (par la Propos. 17, partie 2 et son Corollaire), de l'apercevoir comme présent, et au contraire (par la Propos. 13, partie 3), elle s'efforce d'exclure l'existence de ce qui nous cause de la tristesse. Donc, nous nous efforçons d'affirmer, et de nous-mêmes et de l'objet aimé, tout ce que l'imagination nous

représente comme une cause de joie pour nous ou pour l'objet aimé ; et au contraire, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVI

Nous nous efforçons d'affirmer de l'objet que nous avons en haine tout ce que nous imaginons lui devoir causer de la tristesse, et d'en nier tout ce que nous imaginons lui devoir causer de la joie.

Démonstration : Cette Proposition suit de la Proposition 23, comme la précédente suit de la Proposition 21, partie 3.

Scholie : Nous voyons par ce qui précède qu'il arrive aisément qu'un homme pense de soi ou de ce qu'il aime plus de bien qu'il ne faut, et au contraire, moins de bien qu'il ne faut de ce qu'il hait. Quand cette pensée regarde la personne même qui pense de soi plus de bien qu'il ne faut, c'est l'orgueil, sorte de délire où l'homme, rêvant les yeux ouverts, se croit capable de toutes les perfections que son imagination lui peut représenter, et les aperçoit dès lors comme des choses réelles, et s'exalte à les contempler, tant qu'il est incapable de se représenter ce qui en exclut l'existence et détermine en certaines limites sa puissance d'agir. *L'orgueil,* c'est donc la joie *qui provient de ce que l'homme pense de soi plus de bien qu'il ne faut.* Maintenant, *la joie qui provient de ce que l'homme pense d'autrui plus de bien qu'il ne faut,* c'est *l'estime ;* et celle enfin *qui provient de ce que l'homme pense d'autrui moins de bien qu'il ne faut,* c'est le *mépris.*

PROPOSITION XXVII

Par cela seul que nous nous représentons un objet qui nous est semblable comme affecté d'une certaine passion, bien que cet objet ne nous en ait jamais fait éprouver aucune autre, nous ressentons une passion semblable a la sienne.

Démonstration : Les images des choses, ce sont les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présents (par le Schol. de la Propos. 17, partie 2), en d'autres termes (par la Propos. 16, partie 2), dont les idées enveloppent à la fois la nature de notre corps et la nature présente du corps extérieur. Si donc la nature du corps extérieur est semblable à la nature de notre corps, alors l'idée du corps extérieur que nous imaginons enveloppera une affection de notre

corps, semblable à l'affection du corps extérieur, et en conséquence, si nous nous représentons un objet qui nous est semblable comme affecté d'une certaine passion, cette représentation exprimera une affection semblable de notre corps ; et par suite, de cela seul que nous nous représenterons un objet qui nous est semblable comme affecté d'une certaine passion, nous éprouverons une passion semblable à la sienne. Que si nous haïssons cet objet qui nous est semblable, en tant que nous le haïssons, nous serons affectés (par la Propos. 23, partie 3) d'une passion contraire à la sienne, et non pas semblable. C. Q. F. D.

Scholie : Cette communication d'affection, relativement à la tristesse, se nomme *commisération* (voyez ci-dessus le Schol. de la Propos. 22, partie 3) ; mais relativement au désir, c'est *l'émulation,* laquelle n'est donc que le *désir d'une chose produit en nous, parce que nous nous représentons nos semblables animés du même désir.*

Corollaire I : Si nous nous représentons une personne, pour qui d'ailleurs nous n'éprouvons aucune passion, comme causant de la joie à un de nos semblables, nous aimerons cette personne ; si au contraire nous nous la représentons comme lui causant de la tristesse, nous la haïrons.

Démonstration : Cette Proposition se démontre par la précédente, comme la Propos. 22, partie 3, par la Propos. 21.

Corollaire II : Nous ne pouvons haïr un objet qui nous inspire de la commisération, par cela seul que le spectacle de sa misère nous met dans la tristesse.

Démonstration : Si, en effet, cela suffisait pour nous inspirer de la haine contre lui, il arriverait alors (par la Propos. 23, partie 2) que nous nous réjouirions de sa tristesse, ce qui est contre l'hypothèse.

Corollaire III : Chaque fois qu'un objet nous inspire de la commisération, nous nous efforçons, autant qu'il est en nous, de le délivrer de sa misère.

Démonstration : Toute chose qui cause de la tristesse à un objet dont nous avons pitié nous inspire une tristesse semblable (par la Propos. précéd.), et alors nous nous efforçons (par la Propos. 13, partie 3) de nous rappeler tout ce qui supprime l'existence de cette choses c'est-à-dire ce qui la détruit ; en d'autres termes (par la Propos. 9, partie 3), nous désirons sa

destruction, nous sommes déterminés à la détruire, et partant nous nous efforçons de délivrer de sa misère l'objet dont nous avons pitié. C. Q. F. D.

Scholie : Cette volonté, ou cet appétit de faire le bien, qui naît de la commisération que nous ressentons pour l'objet à qui nous voulons faire du bien, s'appelle *bienveillance,* laquelle n'est donc que le *désir né de la commisération.* Du reste, pour ce qui est de l'amour ou de la haine que nous ressentons pour celui qui fait du bien ou du mal à nos semblables, voyez le Schol. de la Propos. 22, partie 3.

PROPOSITION XXVIII

Toute chose qu'on se représente comme conduisant à la joie, on fait effort pour qu'elle arrive ; si au contraire, elle doit être un obstacle à la joie et mener à la tristesse, on fait effort pour l'écarter ou la détruire.

Démonstration : Toute chose que nous imaginons comme conduisant à la joie, nous faisons effort pour l'imaginer ; autant qu'il nous est possible (par la Propos. 12, part. 3), en d'autres termes (par la Propos. 17, part. 2) pour l'apercevoir autant que possible comme présente, c'est-à-dire existant en acte. Or, l'effort de l'âme ou sa puissance de penser est égale et simultanée à l'effort du corps ou à sa puissance d'agir (comme il suit clairement du Corollaire de la Propos. 7 et du Corollaire de la propos. 11, partie 2.). Nous faisons donc effort d'une manière absolue pour que cette chose existe, ou (ce qui est la même chose, par le Schol. de la Propos. 9, partie 3) nous le désirons et nous y tendons, ce qu'il fallait en premier lieu démontrer. En outre, si nous venons à imaginer la destruction d'une chose que nous croyons être une cause de tristesse, c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) que nous haïssons, nous en serons réjouis (par la Propos. 20, part. 3), et nous ferons effort pour la détruire *(par la première partie de cette Démonstration)* ou bien (par la Propos. 13, partie 3) pour l'éloigner de nous de telle façon que nous ne l'apercevions plus comme présente ; et c'est le second point qu'il fallait démontrer. Donc, toute chose qu'on se représente, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIX

Nous nous efforçons de faire toutes les choses que nous imaginons que les hommes * verront avec joie, et nous avons de l'aversion pour celles

qu’ils verront avec aversion.

Démonstration : Par cela seul que nous imaginons que les hommes aiment une chose ou la haïssent ; nous l’aimons ou nous la haïssons (par la Propos. 27, partie 3) ; ce qui revient à dire (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) que la présence de cette chose nous réjouit ou nous attriste ; et en conséquence (par la Propos. précéd.) nous nous efforçons de faire toutes les choses qu’aiment les hommes ou que nous nous imaginons qu’ils verront avec joie, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Cet effort pour faire certaines choses ou pour ne les point faire, par le seul motif de plaire aux hommes, se nomme ambition, surtout quand on s’efforce de plaire au vulgaire avec un tel excès d’ardeur qu’on fait certaines choses, ou qu’on s’en abstient à son détriment ou à celui d’autrui ; autrement, on lui donne ordinairement le nom d’humanité. Quant à la joie qui provient de ce que nous imaginons qu’une action a été faite par autrui dans le but de nous plaire, je la nomme louange ; et la tristesse qui nous donne de l’aversion pour les actions d’autrui, je la nomme blâme.

PROPOSITION XXX

Celui qui imagine qu’une chose qu’il a faite donne aux autres de la joie ressent aussi de la joie, unie à l’idée de soi-même, comme cause de cette joie ; en d’autres termes, il se regarde soi-même avec joie ; si au contraire il imagine que son action donne aux autres de la tristesse, il se regarde soi-même avec tristesse.

Démonstration : Celui qui croit causer de la joie ou de la tristesse aux autres éprouve par cela même (en vertu de la Propos. 27, partie 3) de la joie ou de la tristesse. Or, l’homme ayant conscience de soi-même par les affections qui le déterminent à agir (en vertu des Propos. 19 et 23, partie 3), il s’ensuit donc que celui qui imagine qu’une chose qu’il a faite donne aux autres de la joie éprouvera une joie unie à la conscience de soi-même comme cause, en d’autres termes, se regardera soi-même avec joie ; et il en sera de même dans le cas de la tristesse. C. Q. F. D.

Scholie : L’amour n’étant autre chose (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) que la joie, accompagnée de l’idée d’une cause extérieure, et la haine, que la tristesse également accompagnée de l’idée d’une cause extérieure, la joie et la tristesse dont on vient de parler seront donc une sorte

d’amour et de haine ; mais comme l’amour et la haine se rapportent aux objets extérieurs, il faudra donner d’autres noms à ce genre de passions. Ainsi, la joie accompagnée de l’idée d’une cause extérieure, nous l’appellerons vanité, et la tristesse correspondante, honte ; entendez par là la joie et la tristesse quand elles proviennent de ce qu’un homme se croit loué ou blâmé. Je nommerai aussi la joie, accompagnée de l’idée d’une cause étrangère. paix intérieure et la tristesse correspondante, repentir. Voici maintenant ce qui peut arriver. Comme la joie qu’on s’imagine procurer aux autres peut être une joie purement fantastique (par le Corollaire de la Propos. 17, partie 2), et comme aussi (par la Propos. 25, partie 3), chacun s’efforce d’imaginer de soi-même tout ce qu’il représente comme une cause de joie, il peut arriver aisément qu’un vaniteux soit orgueilleux et s’imagine qu’il est agréable à tous, tandis qu’il leur est insupportable.

PROPOSITION XXXI

Si nous venons à imaginer qu’une personne aime, désire ou hait quelque objet que nous-mêmes nous aimons, désirons ou haïssons, nous l’en aimerons, etc., d’une façon d’autant plus ferme ; si nous pensons au contraire qu’elle a de l’aversion pour un objet que nous aimons, ou réciproquement, nous éprouverons une fluctuation intérieure.

Démonstration : Par cela seul que nous imaginons qu’une personne aime tel ou tel objet, nous l’aimons aussi (par la Propos. 27, partie 3). Or, déjà sans cela on suppose que nous aimons cet objet ; voilà donc un nouveau motif qui s’ajoute à notre amour et en redouble la force ; et par conséquent, ce que nous aimons déjà, nous aimerons davantage. En second lieu, par cela seul que nous imaginons qu’une personne a de l’aversion pour tel ou tel objet, nous le prenons aussi en aversion. Si donc on suppose qu’en même temps nous avons pour cet objet de l’amour, il suit que nous aurons tout à la fois pour lui de la haine et de l’amour, ce qui revient à dire (voyez le Schol. de la Propos. 17, partie 3) que nous éprouverons une fluctuation intérieure. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là et de la Propos. 28 que chacun fait effort, autant qu’il peut, pour que les autres aiment ce qu’il aime, et haïssent ce qu’il hait ; de là ces vers d’un poète :

Nous nous aimons ; que nos espérances soient communes ainsi que nos craintes. Il n’y a qu’un cœur d’airain qui puisse aimer ce qu’un autre

dédaigne.

Scholie : Cet effort qu'ont fait pour que les autres approuvent nos sentiments d'amour ou de haine, c'est proprement l'ambition (voyez le Schol. de la Propos. 29, partie 3). D'où l'on voit que tout homme désire naturellement que les autres vivent à son gré ; et comme tous le désirent également, ils se font également obstacle ; et comme aussi tous veulent être loués ou aimés de tous, ils se prennent mutuellement en haine.

PROPOSITION XXXII

Si nous imaginons qu'une personne se complaise dans la possession d'un objet dont seule elle peut jouir, nous ferons effort pour qu'elle ne le possède plus.

Démonstration : Par cela seul que nous imaginons qu'une personne est heureuse de la possession d'un certain objet, nous aimons cet objet (par la Propos. 27, partie 3, et son Corollaire 1) et désirons en jouir. Or, *(par hypothèse),* c'est un obstacle à notre désir, que cette personne possède l'objet qu'elle aime. Donc (par la Propos. 28, partie 3) nous ferons effort pour qu'elle ne le possède plus. C. Q. F. D.

Scholie : Nous voyons, par ce qui précède, que la nature humaine est ainsi faite qu'elle réunit presque toujours à la pitié pour ceux qui souffrent l'envie pour ceux qui sont heureux, et que notre haine à l'égard de ceux-ci est d'autant plus forte (par la Propos. précéd.) que nous aimons davantage ce que nous voyons en leur possession. Nous devons aussi comprendre que cette même propriété de la nature humaine qui fait les hommes miséricordieux met en leur âme l'envie et l'ambition. Consultez maintenant l'expérience ; elle vous donnera les mêmes leçons, surtout si vous regardez aux premiers âges de la vie. Ainsi les enfants, dont le corps est continuellement en équilibre, pour ainsi dire, rient et pleurent par cela seul qu'ils voient rire et pleurer ; ce qu'ils voient faire aux autres, ils désirent incontinent l'imiter ; tout ce qu'ils croient agréable aux autres, ils le convoitent pour eux-mêmes ; tant il est vrai que les images des choses, comme nous l'avons dit, ce sont les affections mêmes du corps humain, ou les modifications dont il est affecté par les causes extérieures, et qui le déterminent à agir de telle ou telle façon.

PROPOSITION XXXIII

Quand nous aimons un objet qui nous est semblable, nous faisons effort, autant que nous pouvons, pour qu'il nous aime à son tour.

Démonstration : Un objet que nous aimons, nous nous efforçons de l'imaginer de préférence à tout le reste (par la Propos. 12, partie 3). Si donc cet objet nous est semblable, nous nous efforcerons de lui causer de la joie de préférence à tous les autres (par la Propos. 29, partie 3) ; en d'autres termes, nous ferons effort, autant que possible, pour que l'objet aimé éprouve un sentiment de joie accompagné de l'idée de nous-mêmes, ce qui revient à dire (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3), pour qu'il nous aime à son tour. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXIV

A mesure que nous imaginerons une passion plus grande de l'objet aimé à notre égard, nous nous glorifierons davantage.

Démonstration : Nous faisons effort, autant qu'il est en nous (par la Propos. précéd.), pour que l'objet aimé nous aime à son tour, ou autrement (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) pour que l'objet aimé éprouve un sentiment de joie, uni à l'idée de nous-mêmes. Par conséquent, à mesure que nous imaginons dans l'objet aimé une joie plus grande dont nous sommes la cause, cet effort est favorisé avec plus d'énergie ; en d'autres termes (par la Propos. 11, partie 3, et son Schol.), nous éprouvons plus de joie. Or, quand nous nous réjouissons de la joie que nous avons causée à un de nos semblables, nous nous regardons nous-mêmes avec une joie nouvelle (par la Propos. 30, partie 3). Donc, à mesure que nous imaginerons une passion plus grande de l'objet aimé à notre égard, plus grande sera la joie que nous aurons à nous regarder nous-mêmes, ce qui revient à dire (par le Schol. de la Propos. 30, partie 3) que nous nous glorifierons davantage. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXV

Si nous venons à imaginer que l'objet aimé se joigne à un autre par un lien d'amitié égal à celui qui jusqu'alors nous l'enchaînait sans partage, ou plus fort encore, nous éprouverons de la haine pour l'objet aimé et de l'envie pour notre rival.

Démonstration : A mesure que nous imaginons l'objet aimé comme animé pour nous d'une passion plus grande, nous nous glorifions davantage (par la Propos. précéd.) ; ce qui revient à dire (par le Schol. de la Propos. 30, partie 3) que nous en éprouvons d'autant plus de joie ; par conséquent (en vertu de la Propos. 28, partie 3) nous faisons effort, autant qu'il est en nous, pour imaginer que le lien qui nous unit à l'objet aimé est le plus étroit possible ; et cet effort ou cet appétit est alimenté par l'idée qu'un autre éprouve pour cet objet le même désir (par la Propos. 31 , partie 3). Or, on suppose ici que cet effort ou appétit est empêché par l'idée de l'objet aimé lui-même, en ce qu'elle est jointe à l'image de celui qu'il nous donne pour rival. Donc, par cela seul (en vertu du Schol. de la Propos. 11, partie 3), nous éprouverons un sentiment de tristesse joint à l'idée de la chose aimée comme cause d'une part, et de l'autre, à l'image de notre rival ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) nous éprouverons de la haine pour l'objet aimé et en même temps pour notre rival (par le Corollaire de la Propos. 15, partie 3), lequel nous inspirera également de l'envie, en tant qu'il est heureux par l'objet aimé (en vertu de la Propos. 23, partie 3). C. Q. F. D.

Scholie : Cette haine pour l'objet aimé, jointe à l'envie, se nomme jalousie, laquelle est donc la fluctuation intérieure, née de l'amour et tout ensemble de la haine, accompagnés de l'idée de l'objet que nous envions. Cette même haine pour l'objet aimé sera plus grande en raison de la joie que procurait au jaloux l'amour réciproque de l'objet aimé, et en raison aussi de la nature du sentiment que le jaloux avait éprouvé jusqu'alors pour son rival. En effet, s'il avait pour lui de la haine, il en concevra aussi pour l'objet aimé, par cela seul qu'il procure de la joie à celui qu'il hait (par la Propos. 24, partie 3), et par cela aussi qu'il est forcé de joindre l'image de l'objet aimé à l'image de celui qu'il hait (par le Corollaire de la Propos. 15, partie 3). C'est ce qui se rencontre le plus souvent dans l'amour qu'inspirent les femmes ; car celui qui se représente que la femme qu'il aime se prostitue à un autre est saisi de tristesse, non parce que son appétit trouve un obstacle ; mais parce qu'il est forcé de joindre à l'image de l'objet aimé celle des parties honteuses et des excréments de son rival, il conçoit de l'aversion pour l'objet aimé ; joignez à cela que le jaloux n'est pas reçu de l'objet aimé du même visage que d'habitude, nouvelle cause de tristesse pour l'amant, comme je le montrerai tout à l'heure.

PROPOSITION XXXVI

Celui qui se souvient d'un objet qui une fois l'a charmé désire le posséder encore, et avec les mêmes circonstances.

Démonstration : Tout ce qu'un homme voit en même temps qu'un objet qui l'a charmé est pour lui accidentellement une cause de joie (par la Propos. 15, partie 3), et par conséquent (en vertu de la Propos. 28, partie 3) il désirera posséder tout cela en même temps que l'objet qui l'a charmé ; en d'autres termes, il désirera posséder cet objet avec les mêmes circonstances où il en a joui pour la première fois. C. Q. F. D.

Corollaire : Si donc l'amant s'aperçoit de l'absence d'une de ces circonstances, il en sera attristé.

Démonstration : En effet, en tant qu'il reconnaît le défaut de quelque circonstance, il imagine quelque chose qui exclut l'existence de l'objet qui l'a charmé ; et comme l'amour lui fait désirer cet objet ou cette circonstance (par la Propos. précéd.), en tant qu'il imagine qu'elle lui manque, il est attristé (par la Propos. 19, partie 3). C. Q. F. D.

Scholie : Cette tristesse, en tant qu'elle se rapporte à l'absence de ce que nous aimons, se nomme regret.

PROPOSITION XXXVII

Le désir qui naît de la tristesse ou de la joie, de la haine ou de l'amour, est d'autant plus grand que la passion qui l'inspire est plus grande.

Démonstration : La tristesse diminue ou empêche (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3) la puissance d'action de l'homme, c'est-à-dire (par la Propos. 7, partie 3) l'effort de l'homme pour persévérer dans son être ; et en conséquence (par la Propos. 5, partie 3) elle est contraire à cet effort ; et dès lors, tout l'effort d'un homme saisi de tristesse, c'est d'écarter de soi cette passion. Or (par la Déf. de la tristesse), plus la tristesse est grande, plus est grande aussi nécessairement la partie de la puissance d'action de l'homme à laquelle elle est opposée. Donc. plus la tristesse est grande, plus grande sera la puissance d'action déployée par l'homme pour écarter de soi cette passion ; c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 9, partie 3), plus grand sera le désir ou l'appétit qui le poussera à éloigner la tristesse. De plus, comme la joie (par le même Schol. de la Propos. 9, partie 3) augmente ou

favorise la puissance d'action de l'homme, on démontrerait aisément par la même voie qu'un homme saisi de joie ne désire rien autre chose que de la conserver, et cela d'un désir d'autant plus grand que la joie qui l'anime est plus grande. Enfin, comme la haine et l'amour sont des passions liées à la joie et à la tristesse, il s'ensuit par la même démonstration que l'effort, l'appétit ou le désir qui naît de la haine ou de l'amour croit en raison de cette haine et de cet amour mêmes. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXVIII

Celui qui commence de prendre en haine l'objet aimé, de façon que son amour en soit bientôt complètement éteint, s'il vient d'avoir contre lui un motif de haine, il ressentira une haine plus grande que s'il ne l'eût jamais aimé ; et, plus grand a été l'amour, plus grande sera la haine.

Démonstration : Dans l'âme de celui qui prend en haine l'objet jusqu'alors aimé, il y a plus d'appétits dont le développement est empêché, que s'il ne l'eût jamais aimé. Car l'amour est un sentiment de joie (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) que l'homme, autant qu'il est en lui, s'efforce de conserver (par la Propos. 28, partie 3) ; et cela (par le Schol. déjà cité) en contemplant l'objet aimé comme présent, et lui procurant de la joie autant qu'il est possible (par la Propos. 21, partie 3) ; et cet effort est d'autant plus grand (par la Propos. précéd.), ainsi que cet autre effort que nous faisons (voy. la Propos. 33, partie 3) pour que l'objet aimé nous aime à son tour, que l'amour est plus grand lui-même. Or, tous ces efforts seront empêchés par la haine qui nous anime contre l'objet aimé, (par le Corollaire de la Propos. 13, et par la Propos. 23, partie 3) ; Donc l'amant (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3) sera par cette raison saisi de tristesse, et cette tristesse sera d'autant plus grande que plus grand était l'amour ; en d'autres termes, outre la tristesse qui a produit notre haine pour l'objet aimé, il y en a une autre qui naît de l'amour qu'il nous a inspiré ; de telle façon que nous regarderons l'objet aimé avec une tristesse plus grande, ou, en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 13 partie 3), que nous éprouverons pour lui plus de haine que si nous ne l'eussions jamais aimé ; et plus grand aura été notre amour, plus grande sera la haine. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXIX

Celui qui a quelque objet en haine s’efforcera de lui faire de mal, à moins qu’il ne craigne de sa part un mal plus grand ; et, au contraire, celui qui aime quelque objet s’efforcera de lui faire du bien, sous la même condition.

Démonstration : Avoir un objet en haine, c’est (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) se le représenter comme une cause de tristesse, et en conséquence (par la Propos. 28, part. 3) celui qui a un objet en haine s’efforcera de l’écarter ou de le détruire. Mais s’il redoute pour soi quelque chose de plus triste, ou, ce qui est la même chose, un plus grand mal, et s’il croit pouvoir l’éviter en s’abstenant de faire a l’objet de sa haine le mal qu’il lui préparait, il désirera (par la même Propos. 28, partie 3) s’en abstenir en effet ; et cela (par la Propos. 37, partie 3), d’un effort plus grand que celui qui le portait à faire du mal à ce qu’il déteste ; de façon que cet effort prévaudra, comme nous voulons le démontrer. La seconde partie de la démonstration procède de la même manière. Donc, celui qui a quelque objet en haine, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Par bien, j’entends ici tout genre de joie et tout ce qui peut y conduire, particulièrement ce qui satisfait un désir quel qu’il soit ; par mal, tout genre de tristesse, et particulièrement ce qui prive un désir de son objet. Nous avons en effet montré plus haut (dans le Schol. de la Propos. 9, partie 3) que nous ne désirons aucune chose par cette raison que nous la jugeons bonne, mais au contraire que nous appelons bonne la chose que nous désirons ; et en conséquence, la chose qui nous inspire de l’aversion, nous l’appelons mauvaise ; de façon que chacun juge suivant ses passions de ce qui est bien ou mal, de ce qui est meilleur ou pire, de ce qu’il y a de plus excellent ou de plus méprisable. Ainsi, pour l’avare, le plus grand bien, c’est l’abondance d’argent, et le plus grand mal c’en est la privation. L’ambitieux ne désire rien à l’égal de la gloire, et ne redoute rien à l’égal de la honte. Rien de plus doux à l’envieux que le malheur d’autrui, ni de plus incommode que son bonheur ; et c’est ainsi que chacun juge d’après ses passions telle chose bonne ou mauvaise, utile ou inutile. Cette passion qui met l’homme dans une telle disposition qu’il ne veut pas ce qu’il veut, ou qu’il veut ce qu’il ne veut pas, se nomme crainte ; et la crainte n’est donc que cette *passion qui dispose l’homme à éviter un plus grand mal qu’il prévoit par un mal plus petit (voy. la Propos. 28, partie 3).* Si le mal que l’on craint c’est la honte, alors la crainte se nomme pudeur. Enfin, si le désir d’éviter un mal à venir est empêché par la crainte d’un autre mal, de telle

façon que l'âme ne sache plus ce qu'elle préfère, alors la crainte se nomme consternation, surtout si l'un des deux maux qu'on redoute est entre les plus grands qu'on puisse appréhender.

PROPOSITION XL

Celui qui imagine qu'il est haï par un autre et ne croit lui avoir donné aucun sujet de haine, le hait à son tour.

Démonstration : Celui qui imagine une personne animée par la haine ressent aussi de la haine (par la Propos. 27, partie 3) ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3), il éprouve une tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Or (*par hypothèse*) il n'imagine ici aucune autre cause de tristesse que la personne même qui le hait ; en conséquence, par cela qu'il imagine qu'il est haï par elle, il éprouve une tristesse accompagnée de l'idée de la personne qui le hait ; en d'autres termes (par le même Scholie déjà cité), il la hait à son tour

Scholie : Que s'il vient à imaginer qu'il ait donné à celui qui le hait un juste sujet de haine, il éprouvera de la honte (par la Propos. 30 et son Schol.). Mais cela arrive rarement (par la Propos. 25, partie 3). J'ajoute que cette haine réciproque peut aussi venir de ce que la haine est suivie (par la Propos. 39, partie 3) d'un effort pour faire du mal à celui qui en est l'objet. D'où il résulte que celui qui se croit haï par un autre se le représente comme une cause de mal ou de tristesse, et partant est saisi d'un sentiment de tristesse ou de crainte accompagné de l'idée de celui qui le hait ; en d'autres termes, il le hait à son tour, ainsi qu'on l'a démontré plus haut.

Corollaire I : Celui qui se représente l'objet aime comme ayant pour lui de la haine est combattu entre la haine et l'amour. Car en tant qu'il croit que l'objet aimé a pour lui de la haine, il est déterminé à le haïr à son tour (par la Propos. précédente). Mais *(par hypothèse)* il aime cependant celui qui le hait. Il est donc combattu entre la haine et l'amour.

Corollaire II : Celui qui imagine qu'une personne pour laquelle il n'a encore ressenti aucune espèce de passion a été poussée par la haine à lui causer un certain mal s'efforcera incontinent de lui causer ce même mal.

Démonstration : En effet, celui qui imagine qu'une certaine personne a pour lui de la Laine la haïra à son tour (par la Propos. précéd.), et s'efforcera (par la Propos. 26, partie 3) de se rappeler et de tourner contre

cette personne (par la Propos. 39, partie 3) tout ce qui peut lui être une cause de tristesse. Or *(par hypothèse),* ce qu'elle imagine tout d'abord, c'est le mal qu'on a voulu lui faire ; ce sera donc ce même mal qu'elle s'efforcera de rendre à qui le lui destinait. C. Q. F. D.

Scholie : L'effort que nous faisons pour causer du mal à l'objet de notre haine se nomme colère ; celui que nous faisons pour rendre le mal qu'on nous a causé, c'est la vengeance.

PROPOSITION XLI

Celui qui imagine qu'il est aimé d'une certaine personne, et croit ne lui avoir donné aucun sujet d'amour (ce qui peut arriver, en vertu du Corollaire de la Propos. 15 et de la Propos. 16, partie 3), aimera à son tour cette personne.

Démonstration : Cette proposition se démontre par la même voie que la précédente. (Voyez aussi le Schol. de celle-ci.)

Scholie : Que si celui dont nous parlons croit avoir donné à la personne qui l'aime un juste sujet d'amour, il se glorifiera (par la Propos. 30 et son Schol., partie 3) ; et c'est là ce qui arrive le plus fréquemment (par la Propos. 25, partie 3), le cas contraire étant celui où l'on se croit l'objet de la haine d'autrui (voy. le Schol. de la précédente Propos.). Or, cet amour réciproque et l'effort qui en est la suite (par la Propos. 39, partie 3) pour faire du bien qui nous aime et veut ainsi nous faire du bien se nomme reconnaissance ou gratitude ; d'où l'on voit que les hommes sont beaucoup plus disposés à se venger d'autrui qu'à lui faire du bien.

Corollaire II : Celui qui croit être aimé d'une personne qu'il déteste sera combattu entre la haine et l'amour. Cela se démontre par la même voie que le premier Corollaire de la Propos. précédente.

Scholie : Si la haine domine, il s'efforcera de faire du mal à l'objet dont il est aimé ; et c'est là la passion qu'on nomme cruauté, surtout quand on croit que celui qui aime n'a donné à l'autre aucun des sujets ordinaires de haine.

PROPOSITION XLII

Celui qui a fait du bien à autrui, soit par amour, soit par espoir de la gloire qu'il en pourra tirer, sera attristé si son bienfait est reçu avec ingratitude.

Démonstration : Celui qui aime un de ses semblables fait effort, autant qu'il est en lui, pour en être aimé à son tour (par la Propos. 33, partie 3). Celui donc qui fait du bien à une personne agit de la sorte par le désir qui l'anime d'en être aimé, c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 34, partie 3) par un espoir de gloire ou de joie (en vertu du Schol. de la Propos. 30, partie 3) ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 12, partie 3), il fait effort, autant qu'il est en lui, pour se représenter cette cause de gloire comme existant actuellement. Or *(par hypothèse),* ce qu'il se représente exclut précisément cette cause. Par cela même il sera donc attristé (par la Propos. 19, partie 3). C. Q. F. D.

PROPOSITION XLIII

La haine s'augmente quand elle est réciproque ; elle peut être détruite par l'amour.

Démonstration : Celui qui se représente l'objet de sa haine comme le haïssant à son tour en conçoit par cela seul une nouvelle haine (par la Propos. 40, partie 3), la première continuant de subsister *(par hypothèse).* Mais s'il se représente au contraire l'objet de sa haine comme ressentant pour lui de l'amour, il se regardera lui-même avec joie (par la Propos. 30, partie 3) et s'efforcera de plaire à l'autre (par la Propos. 29, partie 3), ce qui revient à dire (par la Propos. 40, partie 3) qu'il s'efforcera de ne pas le prendre en haine, et de ne lui causer aucune tristesse ; or, cet effort sera plus grand ou plus petit en raison du sentiment dont il provient ; et conséquemment, s'il est plus grand que l'effort qui naît de la haine, et tend à causer de la tristesse à l'objet détesté (par la Propos. 26, partie 3), il prévaudra et détruira la haine dans l'âme qui la ressentait. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLIV

La haine qui est complètement vaincue par l'amour devient l'amour devient de l'amour ; et cet amour est plus grand que s'il n'eût pas été précédé par la haine.

Démonstration : Elle procède de la même manière que celle de la Propos. 38, partie 3. Celui en effet qui commence à aimer l'objet qu'il haïssait, c'est-à-dire l'objet qu'il apercevait habituellement avec tristesse, se réjouit, par cela seul qu'il aime ; et, à cette joie que l'amour enveloppe (voyez la Déf. de l'amour dans le Schol. de la Propos. 13, partie 3), s'en joint une autre, celle qui résulte de ce que l'effort pour écarter la tristesse, effort que la haine enveloppe toujours (comme on l'a montré dans la Propos. 37, partie 3), vient à être favorisé, l'idée de celui qu'on haïssait se joignant en même temps à notre joie, comme cause de cette joie même. C. Q. F. D.

Scholie : Quoique les choses se passent de cette façon, personne cependant ne s'efforcera de prendre un objet en haine, c'est-à-dire d'éprouver de la tristesse, pour jouir ensuite d'une joie plus grande ; personne, en d'autres termes, ne désirera qu'on lui cause un dommage, dans l'espoir d'en être dédommagé, ni d'être malade, dans l'espoir de la guérison. Car chacun s'efforce toujours, autant qu'il est en lui, de conserver son être et d'écarter de lui la tristesse. Que si l'on pouvait concevoir le contraire, je veux dire qu'un homme vînt à désirer de prendre un objet en haine, afin de l'aimer ensuite davantage, il s'ensuivrait qu'il désirerait donc toujours de le haïr ; car plus la haine serait grande, plus grand serait l'amour ; et par conséquent il désirerait toujours que la haine devînt de plus en plus grande : et, à ce compte, un homme s'efforcerait d'être de plus en plus malade, afin de jouir ensuite d'une joie plus grande à son rétablissement, et en conséquence, il s'efforcerait toujours d'être malade, ce qui est absurde (par la Propos. 6, partie 3).

PROPOSITION XLV

Nous ressentirons de la haine pour un de nos semblables, s'il en a lui-même pour un autre que nous aimons.

Démonstration : L'objet qu'on aime, en effet, hait à son tour celui qui le hait (en vertu de la Propos. 40, partie 3) ; et par conséquent l'amant, en songeant qu'une personne a de la haine pour l'objet aimé, imaginera par cela même l'objet aimé comme saisi de haine, et partant, de tristesse (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) ; l'amant sera donc attristé (par la Propos. 21, partie 3), et se représentera en même temps l'idée de celui qui

hait l'objet aimé, comme étant la cause de sa propre tristesse, ce qui revient à dire (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) qu'il le haïra. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLVI

Si nous avons été affectés d'une impression de tristesse ou de joie par une personne d'une autre classe ou d'une autre nation que la notre, et si l'idée de cette personne, sous le nom commun de sa classe ou de sa nation, accompagne notre tristesse ou notre joie comme étant la cause même qui la produit, nous éprouverons de la haine ou de l'amour non seulement pour cette personne, mais encore pour toutes celles de sa classe ou de sa nation.

Démonstration : La démonstration de cette proposition suit évidemment de la Propos. 16, partie 3.

PROPOSITION XLVII

La joie qui provient de ce que nous imaginons que l'objet détesté est détruit ou altéré de quelque façon n'est jamais sans mélange de tristesse.

Démonstration : Cela est évident par la Propos. 27, partie 3, car en tant que nous imaginons qu'un objet qui nous est semblable est dans la tristesse, nous sommes nous mêmes contristés.

Scholie : Cette proposition se peut aussi démontrer par le Corollaire de la Propos. 17, partie 2. Chaque fois, en effet, que nous nous souvenons d'une chose, quoiqu'elle n'existe pas actuellement, nous la considérons comme présente, et le corps est affecté de la même façon que si elle était présente en effet. C'est pourquoi, tant qu'il garde mémoire d'une chose qu'il hait, l'homme est déterminé à la considérer avec tristesse ; et l'image de la chose continuant de subsister, cette détermination est empêchée mais non détruite par le souvenir des autres choses qui excluent l'existence de celle-là ; or, en tant qu'elle est empêchée, l'homme se réjouit ; et de là vient que la joie qui nous est causée par le malheur d'un objet détesté se répète aussi souvent que nous nous souvenons de lui. Car, comme on l'a déjà dit, lorsque l'image de l'objet détesté vient à être excitée, comme elle en enveloppe l'existence, elle détermine l'homme à considérer cet objet avec la même tristesse qu'il avait coutume de ressentir quand elle existait réellement. Mais comme il arrive aussi que l'homme joint à l'image de l'objet détesté d'autres images qui excluent l'existence de celle-là, cette détermination à la

tristesse est empêchée au même instant, et l'homme se réjouit ; et cela autant de fois que le phénomène reparaît. On peut expliquer de la même manière pourquoi les hommes se réjouissent chaque fois qu'ils se rappellent les maux passés, et pourquoi aussi ils aiment à raconter les périls dont ils sont délivrés. Car, dès qu'ils se représentent quelque péril, ils l'aperçoivent aussitôt comme un péril à venir, et sont ainsi déterminés à le redouter ; mais cette détermination venant à être empêchée par l'idée de la délivrance, qu'ils ont jointe à celle du péril quand ils en ont été délivrés, la sécurité arrive à sa suite, et ils sont de nouveau réjouis.

PROPOSITION XLVIII

L'amour et la haine que j'ai pour Pierre, par exemple, disparaîtront, si a la tristesse qui enveloppe cette haine et à la joie qui enveloppe cet amour se joint l'idée d'une cause autre que Pierre ; et cette haine ou cet amour doivent diminuer en tant que j'imagine que Pierre n'a pas été seul cause de ma tristesse ou de ma joie.

Démonstration : Cela résulte évidemment de la seule définition de l'amour et de la haine (voyez le Schol. de la Propos. 13, partie 3). Car la joie ou la tristesse ne deviennent amour ou haine à l'égard de Pierre, qu'à cette condition que Pierre soit considéré comme cause de cette tristesse ou de cette joie. Par conséquent, ôtez cette condition, ou totalement ou en partie, et la passion dont Pierre était l'objet disparaît ou est diminuée par cela même. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLIX

Une même cause doit nous faire éprouver pour un être que nous croyons libre plus d'amour ou plus de haine que pour un être nécessité.

Démonstration : Un être que nous croyons libre doit être perçu par soi et indépendamment de toute autre chose (en Vertu de la Déf. 7, partie 1). Si donc nous imaginons qu'un tel être nous est une cause de joie ou de tristesse, par cela même (en vertu du Schol. de la propos. 13, partie 3), nous l'aimerons ou nous le haïrons, et cela (en vertu de la Propos. précéd.), du plus grand amour ou de la plus grande haine qui puisse provenir de l'impression reçue. Si au contraire nous imaginons l'être qui est la cause de cette impression comme nécessité, alors (par la Déf. 7, partie 1) nous

croirons qu'il n'en est pas tout seul la cause, mais avec lui beaucoup d'autres êtres, et conséquemment (par la Propos. précéd.) nous éprouverons pour lui moins de haine ou d'amour. C. Q. F. D.

Scholie : Il suit de là que les hommes, dans la persuasion où ils sont de leur liberté, doivent ressentir les uns pour les autres plus d'amour et plus de haine que pour les autres êtres. Joignez à cela la communication des affections, dont il est parlé Propos. 27, 34, 40 et 43, partie 3.

PROPOSITION L

Une chose quelconque peut être, par accident, une cause d'espérance et de crainte.

Démonstration : Cette proposition se démontre par la même voie que la Propos. 15, partie 3, à laquelle nous renvoyons, ainsi qu'au Schol. de la Propos. 18, partie 3.

Scholie : Les choses qui sont, par accident, des causes d'espérance ou de crainte, on les nomme bons ou mauvais présages. Ces présages, en tant qu'ils sont pour nous des causes d'espérance ou de crainte, le sont en même temps de joie ou de tristesse (Par les Déf. de l'espérance et de la crainte, qu'on trouve au Schol. 2 de la Propos. 18, partie 3), et en conséquence (par le corollaire de la propos. 15, partie 3) nous avons pour eux de l'amour et de la haine, et nous faisons effort (par la Propos. 28, partie 3) soit pour les employer comme moyens d'atteindre l'objet de nos espérances, soit pour les écarter comme des obstacles et des causes de crainte. En outre, il suit de la Propos. 25, partie 3, que la constitution naturelle de l'homme est telle qu'il croit facilement ce qu'il espère et difficilement ce qu'il appréhende, et que nos sentiments, à cet égard, sont toujours en deçà ou au delà de ce qui est juste. Telle est l'origine de ces superstitions qui en tout lieu tourmentent les humains.

Du reste, je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'expliquer ici les fluctuations qui proviennent de l'espérance et de la crainte, puisqu'il résulte de la seule définition de ces passions que l'espérance ne va pas sans la crainte, ni la crainte sans l'espérance (comme nous l'expliquerons plus amplement en son lieu) ; et comme il arrive, en outre, que nous avons toujours de l'amour ou de la haine pour un objet, en tant que nous l'espérons ou le redoutons, il s'ensuit que tout ce que nous avons dit sur

l'amour et la haine, chacun peut aisément l'appliquer à l'espérance et à la crainte.

PROPOSITION LI

Différents hommes peuvent être affectés de façon différente par un seul et même objet, et le même homme peut aussi être affecté par un seul et même objet de façon différente dans des temps différents.

Démonstration : Le corps humain est affecté de plusieurs façons par les corps extérieurs (en vertu du Post. 3, partie 2). Deux hommes peuvent donc, dans le même temps, être affectés de différentes façons, et, conséquemment (par l'Axiome 1, posé après le Lem. 3, qui est après la Propos. 13, partie 2), ils peuvent être affectés de façons différentes par un seul et même objet. De plus (par le même Post.), le corps humain peut être affecté tantôt de telle façon, tantôt de telle autre, et conséquemment (par le même Axiome) il peut être affecté par un seul et même objet de façon différente dans des temps différents. C. Q. F. D.

Scholie : Nous voyons donc qu'il se peut faire qu'un homme haïsse ce qu'un autre aime, ou ne craigne point ce qu'un autre redoute ; et aussi qu'un seul et même homme aime ce qu'autrefois il détestait, et qu'il ose aujourd'hui ce que la crainte l'avait empêché de faire hier, etc. En outre, chacun jugeant selon ses passions de ce qui est bien ou mal, meilleur ou pire (voy. le Schol. de la Propos. 39, partie 3) il s'ensuit que les hommes peuvent différer dans leurs jugements autant que dans leurs passions ; * d'où il arrive que lorsque nous comparons les hommes, nous les distinguons par la seule différence des passions, et nous donnons à ceux-ci le nom d'intrépides, à ceux-là, le nom de timides, et à d'autres, d'autres noms. Par exemple, j'appellerai, quant à moi, intrépide celui qui méprise un mal que je suis accoutumé à craindre ; et si je remarque en outre que le désir qu'il éprouve de faire du mal à ce qu'il hait, et du bien à ce qu'il aime, n'est point empêché par la crainte d'un mal qui, d'ordinaire, me retient, je l'appellerai audacieux : celui-là, au contraire, me paraîtra timide, qui redoute un mal que je suis accoutumé à braver ; et si je remarque en outre que son désir est empêché par la crainte d'un mal qui ne peut, moi, me retenir, je dirai qu'il est pusillanime. Et chacun jugera, comme moi, suivant ses sentiments particuliers.

Enfin, la nature humaine étant ainsi faite et nos jugements inconstants à ce point ; si l'on ajoute que l'homme ne juge souvent des choses que par ses passions, et que souvent aussi les objets qu'il se représente commune des causes de joie ou de tristesse, et qu'il s'efforce en conséquence d'attirer à lui ou d'en éloigner (par la Propos. 28, partie 3). sont des objets tout imaginaires (pour ne point parler ici de tout ce qui a été expliqué dans la seconde partie touchant l'incertitude des choses), il est aisé de concevoir que l'homme est souvent pour beaucoup dans la cause de sa tristesse comme de sa joie ; en d'autres termes, que sa tristesse et sa joie sont souvent accompagnées de l'idée de soi-même comme cause ; d'où l'on peut comprendre ce que c'est que repentir et paix intérieure. *Le repentir est une tristesse accompagnée de l'idée de soi-même ; et la paix intérieure, une joie accompagnée de l'idée de soi-même ; toujours à titre de cause ;* et ces passions ont une très-grande force, parce que les hommes croient être libres (voyez la Propos. 49, partie 3).

PROPOSITION LII

Tout objet que nous avons déjà vu avec d'autres objets, ou en qui nous n'imaginons rien qui ne soit commun à plusieurs, nous ne le contemplerons pas aussi longtemps que celui en qui nous imaginons quelque chose de singulier.

Démonstration : En même temps que nous nous représentons un objet que nous avons déjà vu avec d'autres objets, nous nous rappelons ceux-ci (par la Propos. 18, partie 2, et son Schol.), et de cette façon, de la contemplation du premier objet nous allons aussitôt à celle des autres. Il en est de même d'un objet en qui nous n'imaginons rien qui ne soit commun à plusieurs. Car, par hypothèse, nous n'apercevons rien en lui que nous n'ayons déjà vu dans les autres. Au contraire, quand on suppose que nous imaginons en un certain objet quelque chose que nous n'avons point vu auparavant, c'est comme si l'on disait que l'âme, tant qu'elle contemple cet objet, n'a en elle-même aucun autre objet qui la puisse faire aller de la contemplation du premier à une autre contemplation ; et en conséquence, elle est déterminée à contempler ce premier objet d'une manière exclusive. Donc, tout objet, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Cette affection de l'âme, savoir, la représentation d'une chose singulière, en tant qu'elle est dans l'âme, à l'exclusion de toute autre

représentation, se nomme admiration ; quand elle est excitée en nous par un objet que nous redoutons, on la nomme consternation ; parce qu'alors cette affection attache notre âme avec une telle force qu'elle est incapable de penser à d'autres objets, qui cependant pourraient la délivrer du mal qu'elle craint. Quand l'objet de notre admiration c'est la prudence de quelque personne, ou son industrie, ou choses semblables, on donne à ce sentiment le nom de vénération, parce qu'il nous détermine à considérer la personne que nous admirons comme très supérieure à nous. D'autres fois il prend le nom d'horreur, si c'est la colère ou la haine d'un homme qui excite notre admiration. Enfin, quand il nous arrive d'admirer la prudence ou l'industrie d'une personne aimée, l'amour alors s'en augmente (par la Propos. 12, partie 3) ; et cet amour, accompagné d'admiration ou de vénération, nous l'appelons dévotion. On peut concevoir de la même façon que la haine, l'espérance, la sécurité, et d'autres affections encore, se trouvent unies à l'admiration ; et par conséquent il nous serait aisé de déduire de cette analyse un nombre de passions plus grand qu'il n'y a de mots reçus pour les exprimer, ce qui fait bien voir que les noms des passions ont été formés d'après l'usage vulgaire bien plus que d'après une analyse approfondie.

A l'admiration s'oppose le mépris, dont la cause est pourtant le plus souvent que nous sommes déterminés, quand nous voyons quelqu'un admirer, aimer, craindre un certain objet, ou quand cet objet nous paraît au premier aspect semblable à ceux que nous admirons, que nous aimons, que nous craignons, nous sommes, dis-je, déterminés à l'admirer, à l'aimer, à le craindre. Mais s'il arrive que la présence de cet objet ou qu'un examen plus attentif nous force de reconnaître en lui l'absence de tout ce qui pouvait exciter notre admiration, notre amour, notre crainte, l'âme alors se trouve déterminée par la présence même de cet objet à penser beaucoup plus aux qualités qu'il ne possède pas qu'à celles qu'il possède ; tandis qu'elle est accoutumée, à l'aspect d'un objet présent, à remarquer surtout les qualités qui sont en lui. De même que la dévotion provient de l'admiration qu'on a pour un objet aimé, la dérision a sa source dans le mépris d'une personne qu'on hait ou qu'on redoute ; et le dédain naît du mépris de la sottise, comme la vénération naît de l'admiration de la prudence. Enfin l'on peut concevoir l'union de l'amour, de l'espérance, de la gloire et des autres passions avec le mépris, et en déduire une foule de passions nouvelles qui n'ont pas reçu de l'usage des noms particuliers.

PROPOSITION LIII

Quand l'âme se contemple soi-même et avec soi sa puissance d'action, elle se réjouit ; et d'autant plus qu'elle se représente plus distinctement et soi-même et sa puissance d'action.

Démonstration : L'homme ne se connaît soi-même que par les affections de son corps et les idées de ces affections (en vertu des Propos. 19 et 23, partie 2). Quand donc il arrive que l'âme se peut contempler soi-même, par cela même on suppose qu'elle passe à une perfection plus grande, c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 2, partie 3) qu'elle éprouve de la joie, et une joie d'autant plus grande qu'elle peut se représenter plus distinctement et soi-même et sa puissance d'action. C. Q. F. D.

Corollaire : Plus l'homme s'imagine qu'il est l'objet des louanges d'autrui, plus cette joie est alimentée dans son âme. Plus, en effet, il se représente soi-même de la sorte, plus grande il imagine la joie que les autres éprouvent à cause de lui, et à laquelle il joint l'idée de lui-même (par le Schol. de la Propos. 29, partie 3), et conséquemment (par la Propos. 27, partie 3), plus grande sera la joie qu'il éprouvera, et cette joie sera accompagnée de l'idée de lui-même. C. Q. F. D.

PROPOSITION LIV

L'âme ne s'efforce d'imaginer que les choses qui affirment ou posent sa puissance d'agir.

Démonstration : L'effort de l'âme ou sa puissance, c'est l'essence même de l'âme (par la Propos. 7, partie 3). Or, l'essence de l'âme n'affirme que ce que l'âme est et ce qu'elle peut, et non pas ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle ne peut (cela est de soi évident). Par conséquent, l'âme ne s'efforce d'imaginer que les choses qui affirment ou qui posent sa puissance d'action. C. Q. F. D.

PROPOSITION LV

Lorsque l'âme se représente sa propre puissance, elle est par là même attristée.

Démonstration : L'essence de l'âme exprime seulement ce que l'âme est et ce qu'elle peut : en d'autres termes, il est de la nature de l'âme de se

représenter seulement les choses qui alarment ou posent sa puissance d'action (par la Propos. précéd.). Lors donc que nous disons que l'âme, en s'apercevant soi-même, se représente son impuissance, nous ne disons rien autre chose sinon que l'âme, quand elle s'efforce de se représenter quelque chose qui pose sa puissance d'agir, sent cet effort empêché ; en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3), elle est attristée. C. Q. F. D.

Corollaire : Si l'on se représente qu'on est l'objet du blâme d'autrui, cette tristesse en est de plus en plus accrue ; ce qui se démontre de la même façon que le Corollaire de la Propos. 53, partie 3.

Scholie : Cette tristesse, accompagnée de l'idée de notre faiblesse, se nomme humilité ; et l'on appelle contentement de soi ou paix intérieure la joie qui provient pour nous de la contemplation de notre être. Or, comme cette joie se produit chaque fois que l'homme considère ses vertus, c'est-à-dire sa puissance d'agir, il arrive que chacun se plaît à raconter ses propres actions et à déployer les forces de son corps et de son âme, et c'est ce qui fait que les hommes sont souvent insupportables les uns pour les autres. De là vient aussi que l'envie est une passion naturelle aux hommes (voyez le Schol. de la Propos. 24 et le Schol. de la Prop. 32, partie 3), et qu'ils sont disposés à se réjouir de la faiblesse de leurs égaux ou à s'affliger de leur force. Chaque fois, en effet, qu'un homme se représente ses propres actions, il éprouve de la joie (par la Propos. 53, partie 3), et une joie d'autant plus grande qu'il y reconnaît plus de perfection et les imagine d'une façon plus distincte ; en d'autres termes (par ce qui a été dit dans le Schol. 1 de la Propos. 40, partie 2), il est d'autant plus joyeux qu'il distingue davantage ses propres actions de celles d'autrui et les peut mieux considérer comme des choses singulières. Par conséquent, le plaisir le plus grand que l'on puisse trouver dans la contemplation de soi-même c'est d'y considérer quelque qualité qui ne se rencontre pas dans le reste des hommes. Si donc ce qu'on affirme de soi-même se rapporte à l'idée universelle de l'homme ou de l'animal, la joie qu'on éprouve en sera beaucoup moins vive ; et l'on ressentira même de la tristesse si l'on se représente ses propres actions comme inférieures à celles d'autrui. Or, cette tristesse, on ne manquera pas de faire effort pour s'en délivrer (par le Propos. 28, partie 3), et le moyen d'y parvenir, ce sera d'expliquer les actions d'autrui de la manière la plus défavorable et de relever autant que possible les siennes propres. On voit donc que les hommes sont naturellement enclins à la haine et à l'envie ; et

l'éducation fortifie encore ce penchant, car c'est l'habitude des parents d'exciter les enfants à la vertu par le seul aiguillon de l'honneur et de l'envie. On pourrait cependant objecter ici que nous admirons souvent les actions des autres hommes et les entourons de nos respects. Pour dissiper ce scrupule, j'ajouterai le Corollaire qui va suivre.

Corollaire : Personne ne conçoit d'envie pour la vertu, si ce n'est dans son égal.

Démonstration : L'envie, c'est la haine elle-même (voyez le Schol. de la Propos. 24, partie 3), c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 13, partie 3) une tristesse ou une affection par laquelle (voyez le Schol. de la Propos. 11, partie 3) la puissance d'agir de l'homme se trouve empêchée. Or, l'homme ne s'efforce et ne désire d'accomplir d'autres actions que celles qui peuvent résulter de sa nature déterminée (par le Schol. de la Propos. 9,. partie 3). En conséquence, personne ne désirera jamais affirmer de soi-même aucune puissance ou (ce qui est la même chose) aucune vertu qui soit étrangère à sa nature et propre à une nature différente ; et ainsi notre désir ne se trouvera point empêché, en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3) nous ne serons point attristés quand nous apercevrons quelque vertu en une personne qui ne nous ressemble pas, et nous n'éprouverons pour elle aucune envie. Il en arrivera tout autrement s'il s'agit d'un de nos égaux, puisque, par hypothèse, il y a dès lors entre lui et nous ressemblance de nature. C. Q. F. D.

Scholie : Lors donc que nous avons dit, dans le Schol. de la Propos. 52, partie 3, que notre vénération pour un homme vient de ce que nous admirons sa prudence, sa force d'âme, etc., il est bien entendu (et cela résulte de la Propos. elle-même) que nous nous représentons alors ces vertus, non pas comme communes à l'espèce humaine, mais comme des qualités exclusivement propres à celui que nous vénérons ; et de là vient que nous ne les lui envions pas plus que nous ne faisons la hauteur aux arbres et la force aux lions.

PROPOSITION LVI

Autant il y a d'espèces d'objets qui nous affectent, autant il faut reconnaître d'espèces de joie, de tristesse et de désir, et en général de toutes les passions qui sont composées de celles-là, comme la fluctuation, par

exemple, ou qui en dérivent, comme l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, etc.

Démonstration : La joie et la tristesse, et conséquemment toutes les affections qui en sont composées ou qui en dérivent, sont des affections passives (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3). Or, nous éprouvons nécessairement ce genre d'affection (par la Propos. 1, partie 3) en tant que nous avons des idées inadéquates ; et nous ne les éprouvons qu'en tant que nous avons de telles Idées (par la Propos. 3, partie 3) ; en d'autres termes (voyez le Schol. de la Propos. 40, partie 2), notre âme ne pâtit qu'en tant qu'elle imagine, ou en tant qu'elle est affectée (voyez la Propos. 17, partie 2, avec son Schol.) d'une passion qui enveloppe la nature de notre corps et celle d'un corps extérieur. Ainsi donc la nature de chacune de nos passions doit nécessairement être expliquée de telle façon qu'elle exprime la nature de l'objet dont nous sommes affectés. Par exemple, la joie qui provient de l'objet A doit exprimer la nature de ce même objet A ; et la joie qui provient de l'objet B, celle de ce même objet B ; et conséquemment ces deux sentiments de joie sont différents de leur nature, parce que les causes dont ils proviennent ont une nature différente. De même, un sentiment de tristesse qui provient d'un certain objet est différent, de sa nature, de la tristesse qui provient d'une autre cause : il faut concevoir qu'il en est de même pour l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la fluctuation, etc., d'où il suit qu'il y a nécessairement autant d'espèces de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés.

Or, le désir étant l'essence ou la nature de chaque homme, en tant qu'il est déterminé par telle constitution donnée à agir de telle façon (voir le Schol. de la Propos. 9, partie 3), il s'ensuit que chaque homme, suivant qu'il est affecté par les causes extérieures de telle ou telle espèce de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc. c'est-à-dire suivant que sa nature est constituée de telle ou telle façon, éprouve nécessairement tel ou tel désir ; et il est nécessaire aussi qu'il y ait entre la nature d'un désir et celle d'un autre désir autant de différence qu'entre les affections où chacun de ces désirs prend son origine. Donc, autant il y a d'espaces de joies, de tristesse, d'amour, etc. ; et conséquemment (par ce qui vient d'être prouvé) autant il y a d'espèces d'objets qui nous affectent, et autant il y a d'espaces de désir. C. Q. F. D.

Scholie : Entre les différentes espèces de passions, lesquelles doivent être en très-grand nombre (d'après la Propos. précédente), il en est qui sont particulièrement célèbres, comme l'intempérance, l'ivrognerie, le libertinage, l'avarice, l'ambition. Toutes ces passions se résolvent dans les notions de l'amour et du désir, et ne sont autre chose que l'amour et le désir rapportés à leurs objets. Nous n'entendons, en effet, par l'intempérance, l'ivrognerie, le libertinage, l'avarice et l'ambition, rien autre chose qu'un amour ou un désir immodéré des festins, des boissons, des femmes, de la richesse et de la gloire. On remarquera que ces passions, en tant qu'on ne les distingue les unes des autres que par leurs objets, n'ont pas de contraires. Car la tempérance, la sobriété, la chasteté, qu'on oppose à l'intempérance, à l'ivrognerie, au libertinage, ne sont pas des passions ; elles marquent la puissance dont l'âme dispose pour modérer les passions.

Quant aux autres espèces de passion, je ne puis les expliquer ici (parce qu'elles sont aussi nombreuses que les objets qui les produisent), et je pourrais le faire que cela serait inutile. Car pour le but que je me propose en ce moment, qui est de déterminer la force des passions et celle dont l'âme dispose à leur égard, il suffit d'avoir une définition générale de chaque passion. Il suffit, dis-je, de comprendre les propriétés générales des passions et de l'âme pour déterminer quelle est la nature et le degré de la puissance que l'âme possède pour modérer et contenir les passions. Ainsi donc, bien qu'il y ait une grande différence entre tel et tel amour, telle et telle haine, tel et tel désir, par exemple , entre l'amour qu'on a pour ses enfants et celui qu'on a pour une épouse, il n'est point nécessaire à notre objet de connaître ces différences, et de pousser plus loin la recherche de la nature et de l'origine des passions.

PROPOSITION LVII

Toute passion d'un individu quelconque diffère de la passion d'un autre individu autant que l'essence du premier diffère de celle du second.

Démonstration : Cette proposition résulte évidemment de l'Axiome 1, qu'on peut voir après le Lemme 3, placé après le Schol. de la Propos. 13, partie 2. Cependant nous la démontrerons à l'aide des définitions des trois passions primitives.

Toutes les passions se rapportent au désir, à la joie et à la tristesse ; cela résulte des définitions données plus haut. Or, le désir est la nature même ou

l'essence de chaque individu (voyez-en la déf. dans le Schol. de la Propos. 9, partie 3). Donc, le désir de chaque individu diffère de celui d'un autre individu autant que diffèrent leurs natures ou leurs essences. De plus, la joie, la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance de chaque individu, c'est-à-dire son effort pour persévérer dans son être, est augmentée ou diminuée, favorisée ou empêchée (par la Propos., 11, part, 3 et son Schol.) Or, cet effort pour persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte en même temps à l'âme et au corps, c'est pour nous l'appétit et le désir (par le Schol. de la Propos., 9, partie 3). Donc la tristesse et la joie, c'est le désir même ou l'appétit, en tant qu'il est augmenté ou diminué, favorisé ou empêché par les causes extérieures, ce qui revient à dire (par le même Schol.) que c'est la nature même de chaque individu : d'où il suit que la joie ou la tristesse de chaque individu diffère de celle d'un autre, autant que la nature ou l'essence du premier diffère de celle du second. En conséquence, toute affection d'un individu quelconque diffère de celle d'un autre individu autant que, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Il suit de là que les passions des animaux que nous appelons privés de raison (car nous ne pouvons, connaissant l'origine de l'âme, refuser aux bêtes le sentiment) doivent différer des passions des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Le cheval et l'homme obéissent tous deux à l'appétit de la génération, mais chez celui-là, l'appétit est tout animal ; chez celui-ci, il a le caractère d'un penchant humain. De même, il doit y avoir de la différence entre les penchants et les appétits des insectes, et ceux des poissons, des oiseaux. Ainsi donc, quoique chaque individu vive content de sa nature et y trouve son bonheur, cette vie, ce bonheur ne sont autre chose que l'idée ou l'âme de ce même individu, et c'est pourquoi il y a entre le bonheur de l'un et celui de l'autre autant de diversité qu'entre leurs essences. Enfin, il résulte aussi de la Proposition précédente que la différence n'est pas médiocre entre le bonheur que peut ressentir un ivrogne et celui qui est goûté par un philosophe, et c'est une remarque que j'ai tenu à faire ici en passant. Voilà ce que j'avais à dire des affections qui se rapportent à l'homme en tant qu'il pâtit. Il me reste à ajouter quelques mots sur celles qui se rapportent à l'homme en tant qu'il agit.

PROPOSITION LVIII

Outre cette joie et ce désir qui sont des affections passives, il y a d'autres joies et d'autres désirs qui se rapportent à nous en tant que nous agissons.

Démonstration : Quand l'âme se conçoit elle-même et sa puissance d'action, elle se réjouit (par la Propos. 53, partie 3) : or l'âme se contemple nécessairement elle-même quand elle conçoit une idée vraie ou adéquate (par la Propos. 43, partie 2.). D'un autre côté, l'âme conçoit quelques idées adéquates (par le Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2). Donc elle se réjouit en tant qu'elle conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (par la Propos. 1, partie 3) en tant qu'elle agit. En outre, l'âme, en tant qu'elle a des idées soit claires et distinctes, soit confuses, fait effort pour persévérer dans son être (par la Propos. 9, part. 3) : or, cet effort pour nous, c'est le désir (par le Schol. de cette même Propos.). Donc le désir se rapporte aussi en nous, en tant que nous pensons, c'est-à-dire (par la Propos. 1, partie 3) en tant que nous agissons. C. Q. F. D.

PROPOSITION LIX

Entre toutes les passions qui se rapportent à l'âme, en tant qu'elle agit, il n'en est aucune qui ne se rapporte à la joie ou au désir.

Démonstration : Toutes les passions se rapportent au désir, à la joie ou à la tristesse ; les définitions que nous avons données plus haut l'établissent ; or, nous entendons par tristesse ce qui diminue ou empêche la puissance de penser de l'âme par la Propos. 11, partie 3, et son Schol.). Par conséquent, en tant que l'âme est attristée, sa puissance de penser, c'est-à-dire (par la Propos. 1, partie 3) d'agir, est diminuée ou empêchée ; par conséquent aucune affection de tristesse ne se peut rapporter à l'âme en tant qu'elle agit, mais seulement les affections de la joie et du désir, lesquelles (par la Propos. précéd.) se rapportent à l'âme sous ce point de vue.

Scholie : Toutes les actions qui résultent de cet ordre d'affections qui se rapportent à l'âme en tant qu'elle pense, constituent la force d'âme. Il y a deux espèces de force d'âme, savoir : l'intrépidité et la générosité. J'entends par *intrépidité,* ce *désir qui porte chacun de nous à faire effort pour conserver son être en vertu des seuls commandements de la raison.* J'entends par *générosité,* ce *désir qui porte chacun de nous, en vertu des seuls commandements de la raison, à faire effort pour aider les autres hommes et se les attacher par les liens de l'amitié.* Ainsi donc, ces actions qui ne tendent qu'à l'intérêt particulier de l'agent, je les rapporte à

l'intrépidité, et à la générosité celles qui tendent en outre à l'intérêt d'autrui. De cette façon, la tempérance, la sobriété, la présence d'esprit dans le danger, etc., sont des espèces particulières d'intrépidité ; la modestie, la clémence, etc., sont des espèces, de générosité.

Il me semble maintenant que j'ai expliqué par ce qui précède les principales passions de l'âme, et ces fluctuations intérieures qui naissent des combinaisons diverses des trois passions primitives, le désir, la joie et la tristesse ; et je crois avoir ramené tous ces phénomènes à leurs premiers principes. On voit par là que nous sommes agités en mille façons par les causes extérieures ; et, comme les flots de la mer soulevés par des vents contraires, notre âme flotte entre les passions, dans l'ignorance de l'avenir et de sa destinée.

Du reste, comme je l'ai dit, je n'ai point voulu montrer toutes les complications possibles des passions humaines, mais seulement les plus importantes ; car en suivant la même voie que ci-dessus, il m'eût été facile de faire voir que l'amour se joint au repentir, au dédain, à la honte ; mais je crois qu'il est bien établi pour tout le monde, d'après ce qui précède, que les passions se peuvent combiner les unes avec les autres de tant de manières et qu'il en résulte des variétés si nombreuses qu'il est impossible d'en fixer le nombre. Or, il suffit à mon but d'avoir examiné seulement les principales passions ; et quant à analyser les autres, ce serait un objet de curiosité plutôt que d'utilité. Toutefois, j'ai une dernière remarque à faire au sujet de l'amour, qui est qu'il arrive souvent, quand nous jouissons d'un objet désiré, que le corps acquiert par cette jouissance une disposition nouvelle qui lui imprime de nouvelles déterminations, de telle sorte qu'il se forme en lui d'autres images des choses, et que par suite l'âme commence à imaginer d'une manière différente et à former d'autres désirs. Par exemple, quand nous imaginons un objet dont la saveur nous est habituellement agréable, nous désirons de jouir de cet objet, c'est-à-dire de le manger ; or, tandis que nous le mangeons, l'estomac se remplit et le corps se trouve disposé d'une nouvelle manière. Les choses en étant là, si l'image de ce mets présent à nos yeux vient à se représenter et avec elle le désir de manger, il arrivera que la nouvelle disposition de notre corps s'opposera à ce désir, et la présence de l'objet que nous aimons nous deviendra désagréable ; c'est là ce qu'on appelle le dégoût, l'ennui.

Du reste, j'ai négligé de marquer les affections extérieures qu'on observe dans le développement des passions, comme le tremblement des membres, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., parce que ces affections se rapportent exclusivement au corps sans aucune relation à l'âme. Je termine par la définition des passions, et je vais, en conséquence, les ranger ici par ordre, en intercalant les observations convenables.

APPENDICE

DÉFINITION DES PASSIONS

DÉFINITION I

Le désir, c'est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à quelque action par une de ses affections quelconque.

Explication : Nous avons dit plus haut, dans le Scholie de la propos. 9, partie 3, que le désir, c'est l'appétit avec conscience de lui-même, et que l'appétit, c'est l'essence même de l'homme, en tant que déterminée aux actions qui servent à sa conservation. Mais nous avons eu soin d'avertir dans ce même Scholie que nous ne reconnaissions aucune différence entre l'appétit humain et le désir. Que l'homme, en effet, ait ou non conscience de son appétit, cet appétit reste une seule et même chose ; et c'est pour cela que je n'ai pas voulu, craignant de paraître tomber dans une tautologie, expliquer le désir par l'appétit ; je me suis appliqué, au contraire, à le définir de telle sorte que tous les efforts de la nature humaine que nous appelons appétit, volonté, désir, mouvement spontané, fussent compris ensemble dans une seule définition. J'aurais pu dire, en effet, que le désir, c'est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée à quelque action ; mais de cette définition il ne résulterait pas (par la Propos. 23, partie 2) que l'âme pût avoir conscience de son désir et de son appétit. C'est pourquoi, afin d'envelopper dans ma définition la cause de cette conscience que nous avons de nos désirs, il a été nécessaire (par la même Propos.) d'ajouter : en tant qu'elle est déterminée par une de ses affections quelconque, etc. En effet, par une affection de l'essence de l'homme, nous entendons un état quelconque de cette même essence, soit inné, soit conçu par son rapport au seul attribut de la pensée, ou par son rapport au seul attribut de l'étendue, soit enfin rapporté à la fois à l'un et l'autre de ces attributs. J'entendrai donc, par le mot désir, tous les efforts,

mouvements, appétits, volitions qui varient avec les divers états d'un même homme, et souvent sont si opposés les uns aux autres que l'homme, tiré en mille sens divers, ne sait plus quelle direction il doit suivre.

DÉFINITION II

La joie est le passage d'une moindre perfection à une perfection plus grande.

DÉFINITION III

La tristesse est le passage d'une perfection plus grande à une moindre perfection.

Explication : Je dis que la joie est un passage à la perfection. En effet, elle n'est pas la perfection elle-même. Si l'homme, en effet, naissait avec cette perfection où il passe par la joie, il ne ressentirait aucune joie à la posséder ; et c'est ce qui est plus clair encore pour l'affection opposée, la tristesse. Car personne ne peut nier que la tristesse ne consiste dans le passage à une moindre perfection, et non dans cette perfection elle-même, puisqu'il est visiblement impossible que l'homme, de ce qu'il participe à une certaine perfection, en ressente de la tristesse. Et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une perfection plus grande ; car une privation, ce n'est rien. Or, la passion de la tristesse étant une chose actuelle ne peut donc être que le passage actuel à une moindre perfection, en d'autres termes, un acte par lequel la puissance d'agir de l'homme est diminuée ou empêchée (voir le Schol. de la Propos. 11, partie 3). Du reste, j'omets ici les définitions de l'hilarité, du chatouillement, de la mélancolie et de la douleur, parce qu'elles se rapportent principalement au corps et ne sont que des espèces de joie et de tristesse.

DÉFINITION IV

L'admiration est cette façon d'imaginer un objet qui attache l'âme exclusivement par le caractère singulier de cette représentation qui ne ressemble à aucune autre (voy. Propos. 52 et son Schol.).

Explication : Nous avons montré, dans le Schol. de la Propos. 18, partie 2, par quelle cause l'âme va de la contemplation d'un certain objet à la pensée d'un autre objet, savoir, parce que les images de ces objets sont

ainsi enchaînés l'une à l'autre et dans un tel ordre que celle-ci suit celle-là. Or cela ne peut arriver quand l'âme considère une image qui lui est nouvelle. Elle doit donc y rester attachée jusqu'à ce que d'autres causes la déterminent à de nouvelles pensées. On voit par là que la représentation d'une chose qui nous est nouvelle est de la même nature, quand on la considère en elle-même, que toutes les autres représentations ; et c'est pourquoi je ne compte pas l'admiration au nombre des passions, ne voyant aucune raison de l'y comprendre, puisque cette concentration de l'âme ne vient d'aucune cause positive, mais seulement de l'absence d'une cause qui détermine l'imagination à passer d'un objet à un autre. Je ne reconnais donc (comme j'en ai déjà averti au Schol. de la Propos. 11, partie 3) que trois affections primitives ou principales, qui sont la joie, la tristesse et le désir ; et si j'ai parlé de l'admiration, c'est que l'usage a donné à certaines passions qui dérivent des trois passions primitives des noms particuliers quand elles ont rapport aux objets que nous admirons. C'est aussi cette raison qui m'engage à joindre ici la définition du mépris.

DÉFINITION V

Le mépris est cette façon d'imaginer qui touche l'âme à un si faible degré qu'elle est moins portée par la présence de l'objet qu'elle se représente à considérer ce qu'il n'a pas que ce qu'il a. (Voyez le Schol. de la Propos. 52, partie 3).

J'omets ici les définitions de la vénération et du dédain, parce qu'aucune passion, que je sache, n'emprunte son nom à celles-là.

DÉFINITION VI

L'amour est un sentiment de joie accompagné de l'idée de sa cause extérieure.

Explication : Cette définition marque assez clairement l'essence de l'amour ; celle des auteurs qui ont donné cette autre définition : Aimer, c'est vouloir s'unir à l'objet aimé, exprime une propriété de l'amour et non son essence ; et comme ces auteurs n'avaient pas assez approfondi l'essence de l'amour, ils n'ont pu avoir aucun concept clair de ses propriétés, ce qui a rendu leur définition obscure, au jugement de tout le monde. Mais il faut observer qu'en disant que c'est une propriété de l'amant de vouloir s'unir à

l’objet aimé, je n’entends pas par ce vouloir un consentement de l’âme, une détermination délibérée, une libre décision enfin (car tout cela est fantastique, comme je l’ai démontré Propos. 68, part. 2) ; je n’entends pas non plus le désir de s’unir à l’objet aimé quand il est absent, ou de continuer à jouir de sa présence quand il est devant nous ; car l’amour peut se concevoir abstraction faite de ce désir. J’entends par ce vouloir la paix intérieure de l’amant en présence de l’objet aimé, laquelle ajoute à sa joie, ou du moins lui donne un aliment.

DÉFINITION VII

La haine, c’est la tristesse avec l’idée de sa cause extérieure.

Explication : Les remarques à faire sur la haine résultent assez clairement de celles qui précèdent sur l’amour. (Voy. en outre le Schol, de la Propos. 11, part, 3.).

DÉFINITION VIII

L’inclination est un sentiment de joie accompagné de l’idée d’un objet qui est pour nous une cause accidentelle de joie.

DÉFINITION IX

L’aversion est un sentiment de tristesse accompagné de l’idée d’un objet qui est pour nous une cause accidentelle de tristesse. (Voy. sur ces deux passions le Schol. de la Propos. 15, partie 3.).

DÉFINITION X

La dévotion, c’est l’amour d’un objet qu’on admire.

Explication : Nous avons montré dans la Propos 52, partie 3, que l’admiration naît de la nouveauté des choses. Si donc il nous arrive d’imaginer souvent un objet que nous admirons, nous cesserons de l’admirer. Ce qui fait voir que la passion de la dévotion dégénère aisément en simple amour.

DÉFINITION XI

La dérision est un sentiment de joie qui provient de ce que nous imaginons dans un objet détesté quelque chose qui nous inspire du mépris.

Explication : En tant que nous méprisons un objet détesté, nous en nions l'existence (voir le Schol. de la Propos. 52, partie 3), et partant nous éprouvons de la joie (par la Propos. 20, partie 3). Mais comme on suppose ici que l'objet de notre dérision est cependant aussi l'objet de notre haine, il s'ensuit que cette joie n'est pas une joie solide. (Voy. le Schol. de la Propos. 47, partie 3.).

DÉFINITION XII

L'espérance est une joie mal assurée qui provient de l'idée d'une chose future ou passée dont l'événement nous laisse quelque doute.

DÉFINITION XIII

La crainte est une tristesse mal assurée qui provient de l'idée d'une chose future ou passée dont l'événement nous laisse quelque doute.

Explication : Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'espérance sans crainte, ni de crainte sans espérance En effet, celui dont le cœur est suspendu à l'espérance et qui doute que l'événement soit d'accord avec ses désirs, celui-là est supposé se représenter certaines choses qui excluent celle qu'il souhaite, et par cet endroit il doit être saisi de tristesse (par la Propos. 19, partie 3) ; par conséquent, au moment où il espère, il doit en même temps craindre. Au contraire, celui qui est dans la crainte, c'est-à-dire dans l'incertitude d'un événement qu'il déteste, doit aussi se représenter quelque chose qui en exclue l'existence ; et par suite (par la Propos. 20, part. 3), il éprouve de la joie : d'où il s'ensuit que par cet endroit il a de l'espérance.

DÉFINITION XIV

La sécurité est un sentiment de joie qui provient de l'idée d'une chose future ou passée sur laquelle toute cause d'incertitude est disparue.

DÉFINITION XV

Le désespoir est un sentiment de tristesse qui provient de l'idée d'une chose future ou passée sur laquelle toute cause d'incertitude est disparue.

Explication : La sécurité naît donc de l'espérance, et le désespoir de la crainte, dès que nous n'avons plus de cause d'incertitude sur l'objet désiré ou redouté ; et cela arrive quand l'imagination nous fait regarder une chose passée ou future comme présente, ou bien nous représente d'autres objets qui excluent l'existence de ceux qui nous causaient de l'incertitude. En effet, bien que nous ne puissions jamais (par le Corollaire de la Propos. 31, partie 2) être certains de l'avenir touchant les choses particulières, il peut arriver toutefois que nous n'en doutions nullement ; car autre chose est (nous l'avons montré au Schol. de la Propos. 49, partie 2) ne pas douter d'une chose et en avoir la certitude ; et il peut arriver, en conséquence, que nous éprouvions à imaginer une chose passée ou future le même sentiment de joie ou de tristesse que nous fait ressentir une chose présente, comme nous l'avons démontré dans la Propos. 18, part. 3, à laquelle on peut recourir ainsi qu'à son Scholie.

DÉFINITION XVI

Le contentement est un sentiment de joie accompagné de l'idée d'une chose passée qui est arrivée contre notre espérance.

DÉFINITION XVII

Le remords est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une chose passée qui est arrivée contre notre espérance.

DÉFINITION XVIII

La commisération est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'un mal qui est survenu à un être que l'imagination nous représente comme semblable à nous. (Voy. le Schol. de la Propos. 22 et le Schol. de la Propos. 27, partie 3.).

Explication : Entre la commisération et la miséricorde, il ne semble pas qu'il y ait de différence, si ce n'est toutefois que la commisération marque plutôt le sentiment lui-même, et la miséricorde sa manifestation extérieure.

DÉFINITION XIX

L’inclination est un sentiment d’amour pour une personne qui fait du bien à une autre.

DÉFINITION XX

L’indignation est un sentiment de haine pour une personne qui fait du mal à une autre.

Explication : Je sais que l’usage donne à ces mots un autre sens. Mais mon dessein est d’expliquer, non la signification des mots, mais la nature des choses, et il me suffit de désigner les passions de l’âme par des noms qui ne s’écartent pas complètement de la signification que l’usage leur a donnée ; que le lecteur en soit averti une fois pour toutes. Quant aux deux passions dont je viens de parler, j’en explique la cause dans le Corollaire 1 de la Propos. 27 et le Schol. de la Propos. 22, partie 3.

DÉFINITION XXI

L’estime consiste à penser d’une personne plus de bien qu’il ne faut, à cause de l’amour qu’on a pour elle.

DÉFINITION XXII

Le mépris consiste à penser d’une personne moins de bien qu’il ne faut, à cause de la haine qu’on a pour elle.

Explication : L’estime est donc un effet ou une propriété de l’amour, et le mépris a le même rapport avec la haine. On peut donc définir ainsi l’estime : L’estime, c’est l’amour en tant qu’il dispose l’homme à penser de l’objet aimé plus de bien qu’il ne faut ; et le mépris, au contraire, c’est la haine en tant qu’elle dispose l’homme à penser de l’objet haï moins de bien qu’il ne faut. (Voy. sur tout cela le Schol. de la Propos. 26, partie 3.).

DÉFINITION XXIII

L’envie, c’est la haine, en tant qu’elle dispose l’homme à s’attrister du bonheur d’autrui, et au contraire à se réjouir de son malheur.

Explication : A l’envie on oppose communément la miséricorde, laquelle peut donc se définir ainsi, en dépit de la signification du mot.

DÉFINITION XXIV

La miséricorde, c'est l'amour en tant qu'il dispose l'homme à se réjouir du bien d'autrui et à s'attrister de son malheur.

Explication : Voyez sur l'envie le Schol. de la Propos. 24, et le Schol. de la Propos. 32, partie 3. Les diverses affections de joie et de tristesse que je viens de définir sont toutes accompagnées de l'idée d'une chose extérieure, comme cause immédiate ou accidentelle. Je passe maintenant à des affections accompagnées de l'idée d'une chose intérieure comme cause.

DÉFINITION XXV

La paix intérieure est un sentiment de joie qui provient de ce que l'homme contemple son être et sa puissance d'agir.

DÉFINITION XXVI

L'humilité est un sentiment de tristesse qui provient de ce que l'homme contemple son impuissance et sa faiblesse.

Explication : La paix intérieure s'oppose à l'humilité, en tant qu'on la définit un sentiment de joie né de la contemplation de notre puissance d'agir ; mais en tant qu'on la définit d'une autre manière, savoir, un sentiment de joie accompagné de l'idée d'une action que nous croyons avoir faite par une libre décision de l'âme, elle s'oppose alors au repentir que nous définissons de la sorte :

DÉFINITION XXVII

Le repentir est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une action que nous croyons avoir accomplie par une libre décision de l'âme.

Explication : Nous avons montré les causes de ces deux dernières passions dans le Schol. de la Propos. 51, partie 3, et les Propos. 53, 54, 55, partie 3, et le Schol. de cette dernière. Quant à la liberté des décisions de l'âme, voyez le Schol., de la Propos. 35, partie 2. Mais il faut en outre remarquer ici qu'il n'est nullement surprenant que la tristesse accompagne tous les actes qu'on a coutume d'appeler mauvais, et la joie tous ceux qu'on nomme bons. On conçoit en effet par ce qui précède que tout cela dépend surtout de l'éducation. Les parents, en blâmant certaines actions et

réprimandant souvent leurs enfants pour les avoir commises, et au contraire en louant et en conseillant d'autres actions, ont si bien fait que la tristesse accompagne toujours celles-là et la joie toujours celles-ci. L'expérience confirme cette explication. La coutume et la religion ne sont pas les mêmes pour tous les hommes : ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres, et les choses honnêtes chez un peuple sont honteuses chez un autre peuple. Chacun se repent donc ou se glorifie d'une action suivant l'éducation qu'il a reçue.

DÉFINITION XXVIII

L'orgueil consiste à penser de soi, par amour de soi-même, plus de bien qu'il ne faut.

Explication : L'orgueil diffère donc de l'estime, l'estime se rapportant à une personne étrangère, et l'orgueil à la personne même qui pense de soi plus de bien qu'il ne faut. Du reste, de même que l'estime est un effet ou une propriété de l'amour qu'on a pour autrui, l'orgueil est un effet de l'amour qu'on a pour soi-même. On peut donc définir l'orgueil : l'amour de soi-même ou la paix intérieure, en tant qu'elle dispose l'homme à penser de soi plus de bien qu'il ne faut (voyez le Schol de la Propos. 26, partie 3). Cette passion n'a pas de contraire ; car personne, par haine de soi, ne pense de soi moins de bien qu'il ne faut. Bien plus, il n'arrive à personne, en pensant qu'elle ne peut faire telle ou telle chose, de penser de soi moins de bien qu'il ne faut. Car toutes les fois que l'homme s'imagine qu'il est incapable de faire une chose, il est nécessaire qu'il imagine cette chose, et cela même le dispose de telle façon qu'il est effectivement incapable de la chose qu'il imagine. Et en effet, tant qu'il s'imagine qu'il ne peut faire une certaine chose, il n'est point déterminé à agir, et conséquemment il est impossible qu'il fasse la chose en question. Et toutefois, si nous considérons les choses qui dépendent uniquement de l'opinion, il nous sera possible de concevoir comment il arrive qu'un homme pense de soi moins de bien qu'il ne faut. Un homme, en effet, qui contemple avec tristesse sa propre impuissance, peut s'imaginer qu'il est l'objet du mépris universel, tandis que personne ne songe à le mépriser.- Un autre sera disposé à penser de soi moins de bien qu'il ne faut, s'il vient à nier présentement de soi-même quelque chose qui a en même temps une relation avec un avenir incertain, par exemple, s'il considère qu'il lui est impossible de rien concevoir avec

certitude, de former d'autres désirs et d'accomplir d'autres actes que des actes et des désirs mauvais et honteux, etc. Enfin, nous pouvons dire qu'un homme pense de soi moins de bien qu'il ne faut quand nous le voyons par une fausse honte ne pas oser de certaines choses que ses égaux n'hésitent pas à entreprendre. Nous pouvons donc opposer à l'orgueil la passion que je viens de décrire, et à laquelle je donnerai le nom d'abjection ; car, comme l'orgueil naît de la paix intérieure, de l'humilité naît l'abjection, et je la définis en conséquence.

DÉFINITION XXIX

L'abjection consiste à penser de soi moins de bien qu'il ne faut sous l'impression de la tristesse.

Explication : Nous opposons d'ordinaire l'humilité à l'orgueil ; c'est qu'alors nous avons plus d'égard aux effets de ces deux passions qu'à leur nature. Nous appelons orgueilleux, en effet, celui qui se glorifie à l'excès (voir le Schol. de la Propos. 30, part. 3), qui ne parle de soi que pour exalter sa vertu et des autres que pour dire leurs vices, qui veut être mis au-dessus de tous, enfin qui prend la démarche et étale la magnificence des personnes placées fort au dessus de lui. Nous appelons humble, au contraire, celui qui rougit souvent, qui convient de ses défauts et célèbre les vertus des autres, qui se met au-dessous de tout le monde, celui enfin dont la démarche est modeste et la mise sans aucun ornement. Du reste, ces deux passions de l'abjection et de l'humilité sont extrêmement rares : car la nature humaine, considérée en elle-même, fait effort, en tant qu'il est en elle, contre de telles passions (voyez les Propos. 15 et 54, part, 3) ; et c'est pour cela que les hommes qui passent pour les plus humbles sont la plupart du temps les plus ambitieux et les plus envieux de tous.

DÉFINITION XXX

La vanité est un sentiment de joie accompagné de l'idée d'une action que nous croyons l'objet des louanges d'autrui.

DÉFINITION XXXI

La honte est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une de nos actions que nous croyons l'objet du blâme d'autrui.

Explication : Voyez sur ces deux passions le Schol. de la Propos. 30, partie 3. Mais je dois faire remarquer ici une différence entre la honte et la pudeur : car la honte est un sentiment de tristesse qui suit l'action dont on a honte. La pudeur est cette crainte de la honte qui retient un homme et l'empêche de commettre une action honteuse. A la pudeur on oppose d'ordinaire l'impudence, qui n'est véritablement pas une passion, comme je le montrerai en son lieu ; mais, ainsi que j'en ai déjà prévenu le lecteur, les noms des passions marquent moins leur nature que leur usage.

J'ai épuisé la définition de toutes les passions qui naissent de la joie et de la tristesse. Je passe à celles que je rattache au désir.

DÉFINITION XXXII

Le regret, c'est le désir ou l'appétit de la possession d'une chose, lequel est entretenu par le souvenir de cette chose et en même temps empêché par le souvenir de choses différentes qui excluent l'existence de celle-là.

Explication : Quand nous nous souvenons d'un certain objet, nous sommes disposés par cela même, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, a éprouver en y pensant la même passion que s'il était présent. Mais cette disposition, cet effort sont le plus souvent empêchés pendant la veille par les images d'autres objets qui excluent l'existence de celui-là. Lors donc que nous venons à nous rappeler un objet qui nous a affectés d'une impression de tristesse, nous faisons effort par cela même pour éprouver, en le considérant comme présent, cette même impression qu'il nous a causée. C'est pourquoi le regret n'est véritablement autre chose que cette tristesse qu'on peut opposer à la joie qui naît de l'absence d'une chose détestée (voyez sur cette joie le Schol. de la Propos. 47, part. 3). Mais comme le mot regret semble se rapporter au désir, j'ai cru devoir l'y rattacher dans mes définitions.

DÉFINITION XXXIII

L'émulation est le désir d'un certain objet, lequel se forme en nous quand nous imaginons ce même désir dans les autres.

Explication : Celui qui prend la fuite parce qu'il voit fuir les autres, ou qui éprouve de la crainte parce qu'il est témoin de la crainte d'autrui, celui qui en présence d'un homme dont la main se brûle retire vivement sa main

et la serre contre lui-même, et donne à son corps le même mouvement que si sa main brûlait en effet, on dira de lui qu'il imite les passions d'une autre personne, et non qu'il en est l'émule. Ce n'est pas que l'on attribue l'imitation à une certaine cause et l'émulation à une cause différente : c'est seulement que l'usage a voulu qu'on réservât le nom d'émulation pour le cas où nous imitons ce qui est réputé honnête, utile ou agréable. Du reste, voyez sur la cause de l'émulation la Propos. 27. partie 3, avec son Schol. J'ai aussi expliqué dans la Propos. 32, part. 3, et dans son Schol., pourquoi l'envie se joint le plus souvent à cette passion.

DÉFINITION XXXIV

La reconnaissance ou gratitude est ce désir ou ce mouvement d'amour par lequel nous nous efforçons de faire du bien à celui qu'un même sentiment d'amour a porté à nous en faire. (Voy. la Propos. 39 et le Schol. de la Propos. 41, partie 3.).

DÉFINITION XXXV

La bienveillance est le désir de faire du bien à celui qui nous inspire de la pitié. (Voy. le Schol. de la Propos. 27, partie 3.).

DÉFINITION XXXVI

La colère est le désir qui nous excite à faire du mal à celui que nous haïssons (Voy. le Schol. de la Propos. 39.).

DÉFINITION XXXVII

La vengeance est ce désir qui nous excite par une haine réciproque à faire du mal à celui qui nous a causé quelque dommage. (Voy. le Corollaire 2 de la Propos. 40, partie 3, avec son Scholie.).

DÉFINITION XXXVIII

La cruauté ou férocité est ce désir qui nous porte à faire du mal à celui que nous aimons et qui nous inspire de la pitié.

Explication : A la cruauté on oppose la clémence, qui n'est point une affection passive de l'âme, mais la puissance par laquelle l'homme modère

sa haine et sa vengeance.

DÉFINITION XXXIX

La crainte est un désir d'éviter par un moindre mal un mal plus grand que nous redoutons. (Voyez le Scholie de la propos. 39, partie 3.).

DÉFINITION XL

L'audace est ce désir qui porte un homme à braver, pour accomplir une action, un danger redouté par ses égaux.

DÉFINITION XLI

La pusillanimité consiste en ce que le désir d'un homme est surmonté en lui par la crainte d'un danger que ses égaux osent braver.

Explication : La pusillanimité n'est donc que la crainte d'un mal qui généralement n'est pas redouté. C'est pourquoi je ne rapporte pas cette passion au désir. J'ai pourtant voulu l'expliquer ici, parce qu'elle est opposée, en tant qu'on a égard au désir, à la passion de l'audace.

DÉFINITION XLII

La consternation est la passion de celui chez qui le désir d'éviter un mal est empêché par l'étonnement où le jette le mal qu'il redoute.

Explication : La consternation est donc une espèce de pusillanimité. Mais comme la consternation naît d'une double crainte, on peut la définir plus convenablement : cette crainte qui enchaîne un homme stupéfait ou troublé à ce point qu'il ne peut écarter le mal qui le menace. Je dis stupéfait, en tant que son désir d'éviter le mal est empêché par l'étonnement. Je dis troublé, en tant que ce même désir est empêché en lui par la crainte d'un autre mal qui le tourmente au même degré ; ce qui fait qu'il ne sait lequel des deux il doit éviter. (Voyez sur ce point le Schol. de la Propos. 39 et le Schol. de la Propos. 52, partie 3. Voyez aussi sur la pusillanimité et l'audace le Schol. de la Propos. 51, partie 3.).

DÉFINITION XLIII

La politesse ou modestie est le désir de faire ce que plaît aux hommes et de ne pas faire ce qui leur déplaît.

DÉFINITION XLIV

L'ambition est un désir immodéré de gloire.

Explication : L'ambition est un désir qui entretient et fortifie toutes les passions (par les Propos. 27 et 31, partie 3), et c'est pour cela qu'il est difficile de dominer cette passion, car en tant que l'homme est sous l'empire d'une passion quelconque, il est aussi sous l'empire de celle-là. "C'est le privilège des plus nobles âmes, dit Cicéron, d'être les plus sensibles à la gloire. Les philosophes eux-mêmes, qui écrivent des traités sur le mépris de la gloire, ne manquent pas d'y mettre leur nom", etc.

DÉFINITION XLV

La luxure est un désir ou un amour immodéré de la table.

DÉFINITION XLVI

L'ivrognerie est un désir, un amour immodéré du plaisir de boire.

DÉFINITION XLVII

L'avarice est un désir, un amour immodéré des richesses.

DÉFINITION XLVIII

Le libertinage est le désir, l'amour de l'union sexuelle.

Explication : Que ce désir soit modéré ou non, on a coutume de l'appeler libertinage. Ces cinq dernières passions n'ont pas de contraires (comme j'en ai averti dans le Schol. de la Propos. 56, partie 3). Car la modestie est une espèce d'ambition (voyez le Schol. de la Propos. 29, partie 3), et j'ai déjà fait observer que la tempérance, la sobriété et la chasteté marquent la puissance de l'âme, et non une affection passive. Et bien qu'il puisse arriver qu'un homme avare, ambitieux ou timide s'abstienne de tout excès dans le boire, le manger et dans l'union sexuelle, l'avarice, l'ambition et la crainte ne sont pas contraires pour cela à la luxure, à l'ivrognerie, au libertinage. Car l'avare désire le plus souvent se

gorger de nourriture et de boisson, pourvu que ce soit aux dépens d'autrui. L'ambitieux, chaque fois qu'il espérera être sans témoin, ne gardera aucune mesure, et s'il vit avec des ivrognes et des voluptueux, par cela même qu'il est ambitieux, il sera d'autant plus enclin à ces deux vices. L'homme timide enfin fait souvent ce qu'il ne voudrait pas faire. Tout en jetant ses richesses à la mer pour éviter la mort, il n'en reste pas moins avare. Et de même le voluptueux n'en reste pas moins voluptueux, tout en éprouvant de la tristesse de ne pouvoir satisfaire son penchant. Ainsi donc, en général, ces passions ne regardent pas tant l'action même de se livrer au plaisir de manger, de boire, etc., que l'appétit ou l'amour que nous ressentons. On ne peut donc rien opposer à ces passions que la générosité et le courage, comme nous le montrerons par la suite.

Je passe sous silence les définitions de la jalousie et autres fluctuations de l'âme, soit parce qu'elles naissent du mélange des passions déjà définies, soit parce qu'elles n'ont pas reçu de l'usage des noms particuliers ; ce qui prouve qu'il suffit pour la pratique de la vie de connaître ces passions en général. Du reste, il résulte clairement de la définition des passions que nous avons expliquées, qu'elles naissent toutes du désir, de la joie ou de la tristesse ; ou plutôt qu'elles ne sont que ces trois passions primitives, dont chacune reçoit de l'usage des noms divers suivant ses différentes relations et dénominations extrinsèques. Si donc on veut faire attention à la nature de ces trois passions primitives et à ce que nous avons déjà dit touchant la nature de l'âme, on pourra définir les passions, en tant qu'elles se rapportent à l'âme, de la manière suivante :

DÉFINITION GÉNÉRALE DES PASSIONS

Ce genre d'affection qu'on appelle passion de l'âme, c'est une idée confuse par laquelle l'âme affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant, laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.

Explication : Je dis d'abord qu'une passion c'est une idée confuse ; car nous avons vu (Propos. 3, partie 3) que l'âme ne pâtit qu'en tant qu'elle a des idées inadéquates ou confuses. Je dis ensuite : par laquelle l'âme affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant ; car toutes les

idées que nous avons des corps marquent bien plutôt (par le Coroll. 2 de la Propos. 16, partie 2) la constitution actuelle de notre propre corps que celle des corps extérieurs, et l'idée qui constitue l'essence ou forme de telle ou telle passion doit exprimer la constitution de notre corps ou de quelqu'une de ses parties, en tant que sa puissance d'agir ou d'exister est augmentée ou diminuée, favorisée ou contrariée. Mais il est nécessaire de remarquer que quand je dis une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant, je n'entends pas dire que l'âme compare la constitution actuelle du corps avec la précédente, mais seulement que l'idée qui constitue l'essence de telle ou telle passion affirme du corps quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité que le corps n'en avait auparavant. Or, comme l'essence de l'âme consiste (par les Propos. 11 et 13, part. 2) en ce qu'elle affirme l'existence actuelle de son corps, et que par perfection d'une chose nous entendons son essence même, il s'ensuit que l'âme passe a une perfection plus grande ou plus petite quand il lui arrive d'affirmer de son corps quelque chose qui enveloppe une réalité plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant. Lors donc que j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'âme était augmentée ou diminuée, je n'ai voulu dire autre chose sinon que l'âme se formait de son corps ou de quelqu'une de ses parties une idée qui enveloppait plus ou moins de vérité et de perfection qu'elle n'en affirmait précédemment ; car la supériorité des idées et la puissance actuelle de penser se mesurent sur la supériorité des objets pensés. Enfin, j'ai ajouté : laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre, afin de ne pas exprimer seulement la nature de la joie et de la tristesse, laquelle est contenue dans la première partie de la définition, mais aussi celle du désir.

QUATRIÈME PARTIE
-
De l'esclavage de l'homme ou de la force des passions

PRÉFACE

Ce que j'appelle esclavage, c'est l'impuissance de l'homme à gouverner et à contenir ses passions. L'homme en effet, quand il est soumis à ses passions, ne se possède plus ; livré à la fortune, il en est dominé à ce point que tout en voyant le mieux il est souvent forcé de faire le pire. J'ai dessein d'exposer dans cette quatrième partie la cause de cet esclavage, et de dire aussi ce qu'il y a de bon et ce qu'il y a de mauvais dans les passions. Mais avant d'entrer en matière, il convient de dire quelques mots sur la perfection et l'imperfection, ainsi que sur le bien et le mal.

Celui qui après avoir résolu de faire un certain ouvrage est parvenu à l'accomplir, à le parfaire, dira que son ouvrage est parfait, et quiconque connaît ou croit connaître l'intention de l'auteur et l'objet qu'il se proposait dira exactement comme lui. Par exemple, si une personne vient à voir quelque construction (et je la suppose inachevée) et qu'elle sache que l'intention de l'architecte a été de bâtir une maison, elle dira que cette maison est imparfaite ; elle l'appellera parfaite, au contraire, aussitôt qu'elle reconnaîtra que l'ouvrage a été conduit jusqu'au point où il remplit la destination qu'on lui voulait donner. Admettez maintenant que cette personne ait devant les yeux un ouvrage tel qu'elle n'en a jamais vu de semblable et qu'elle ne connaisse pas l'intention de l'ouvrier ; elle ne pourra dire si cet ouvrage est achevé ou inachevé, parfait ou imparfait. Voilà quelle a été, à ce qu'il semble, la première signification de ces mots. Mais quand les hommes ont commencé à se former des idées universelles, à concevoir des types divers de maisons, d'édifices, de tours, etc., et à mettre certains types au-dessus des autres, il est arrivé que chacun a donné à un ouvrage le nom de parfait, quand il lui a paru conforme à l'idée universelle qu'il s'était formée, et celui d'imparfait, au contraire, quand il ne lui a pas paru complètement conforme à l'exemplaire qu'il avait conçu ; et cela, bien que cet ouvrage fût aux yeux de l'auteur parfaitement accompli. Telle est, à n'en pas douter, la raison qui explique pourquoi l'on donne communément

le nom de parfaites ou d'imparfaites aux choses de la nature, lesquelles ne sont pourtant pas l'ouvrage de la main des hommes. Car les hommes ont coutume de se former des idées universelles tant des choses de la nature que de celles de l'art, et ces idées deviennent pour eux comme les modèles des choses. Or, comme ils sont persuadés d'ailleurs que la nature ne fait rien que pour une certaine fin, ils s'imaginent qu'elle contemple ces modèles et les imite dans ses ouvrages. C'est pourquoi, quand ils voient un être se former dans la nature, qui ne cadre pas avec l'exemplaire idéal qu'ils ont conçu d'un être semblable, ils croient que la nature a été en défaut, qu'elle a manqué son ouvrage, qu'elle l'a laissé imparfait. Nous voyons donc que l'habitude où sont les hommes de donner aux choses le nom de parfaites ou d'imparfaites est fondée sur un préjugé plutôt que sur une vraie connaissance de la nature. Nous avons montré, en effet, dans l'appendice de la première partie, que la nature n'agit jamais pour une fin. Cet être éternel et infini que nous nommons Dieu ou nature agit comme il existe, avec une égale nécessité. La nécessité qui le fait être est la même qui le fait agir (Propos. 16, part. 1). La raison donc ou la cause par laquelle il agit, et par laquelle il existe, est donc une seule et même raison, une seule et même cause. Or, comme il n'existe pas à cause d'une certaine fin, ce n'est pas non plus pour une fin qu'il agit. Il est lui-même le principe de l'action comme il est celui de l'existence, et n'a rien à voir avec aucune fin. Cette espèce de cause, qu'on appelle finale, n'est rien autre chose que l'appétit humain, en tant qu'on le considère comme le principe ou la cause principale d'une certaine chose. Par exemple, quand nous disons que la cause finale d'une maison c'est de se loger, nous n'entendons rien de plus par là sinon que l'homme, s'étant représenté les avantages de la vie domestique, a eu le désir de bâtir une maison. Ainsi donc cette cause finale n'est rien de plus que le désir particulier qu'on vient de dire, lequel est vraiment la cause efficiente de la maison ; et cette cause est pour les hommes la cause première, parce qu'ils sont dans une ignorance commune des causes de leurs appétits. Ils ont bien conscience, en effet, comme je l'ai souvent répété, de leurs actions et de leurs désirs, mais ils ne connaissent pas les causes qui les déterminent à désirer telle ou telle chose.

Quant à cette pensée du vulgaire, que la nature est quelquefois en défaut, qu'elle manque son ouvrage et produit des choses imparfaites, je la mets au nombre de ces chimères dont j'ai traité dans l'appendice de la première partie. Ainsi donc la perfection et l'imperfection ne sont véritablement que

des façons de penser, des notions que nous sommes accoutumés à nous faire en comparant les uns aux autres les individus d'une même espèce ou d'un même genre, et c'est pour cela que j'ai dit plus haut (Déf. 6, part. 2) que réalités et perfection étaient pour moi la même chose. Nous sommes habitués en effet à rapporter tous les individus de la nature à un seul genre, auquel on donne le nom de généralissime, savoir, la notion de l'être qui embrasse d'une manière absolue tous les individus de la nature. Quand donc nous rapportons les individus de la nature à ce genre unique, et qu'en les comparant les uns aux autres nous reconnaissons que ceux-ci ont plus d'entité ou de réalité que ceux-là, nous disons qu'ils ont plus de perfection ; et quand nous attribuons à certains individus quelque chose qui implique une négation, comme une limite, un terme, une certaine impuissance, etc., nous les appelons imparfaits, par cette seule raison qu'ils n'affectent pas notre âme de la même manière que ceux que nous nommons parfaits ; et ce n'est point à dire pour cela qu'il leur manque quelque chose qui soit compris dans leur nature, ou que la nature ait manqué son ouvrage. Rien en effet ne convient à la nature d'une chose que ce qui résulte nécessairement de la nature de sa cause efficiente, et tout ce qui résulte nécessairement de la nature d'une cause efficiente se produit nécessairement.

Le bien et le mal ne marquent non plus rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des façons de penser, ou des notions que nous formons par la comparaison des choses. Une seule et même chose en effet peut en même temps être bonne ou mauvaise ou même indifférente. La musique, par exemple, est bonne pour un mélancolique qui se lamente sur ses maux ; pour un sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Mais, bien qu'il en soit ainsi, ces mots de bien et de mal, nous devons les conserver. Désirant en effet nous former de l'homme une idée qui soit comme un modèle que nous puissions contempler, nous conserverons à ces mots le sens que nous venons de dire. J'entendrai donc par bien, dans la suite de ce traité, tout ce qui est pour nous un moyen certain d'approcher de plus en plus du modèle que nous nous formons de la nature humaine ; par mal, au contraire, ce qui nous empêche de l'atteindre. Et nous dirons que les hommes sont plus ou moins parfaits, plus ou moins imparfaits suivant qu'ils se rapprochent ou s'éloignent plus ou moins de ce même modèle. Il est important de remarquer ici que quand je dis qu'une chose passe d'une moindre perfection à une perfection plus grande, ou réciproquement, je n'entends pas qu'elle passe d'une certaine essence,

d'une certaine forme, à une autre (supposez, en effet, qu'un cheval devienne un homme ou un insecte : dans les deux cas, il est également détruit) ; j'entends par là que nous concevons la puissance d'agir de cette chose, en tant qu'elle est comprise dans sa nature, comme augmentée ou diminuée. Ainsi donc, en général, j'entendrai par perfection d'une chose sa réalité ; en d'autres termes, son essence en tant que cette chose existe et agit d'une manière déterminée. Car on ne peut pas dire d'une chose qu'elle soit plus parfaite qu'une autre parce qu'elle persévère pendant plus longtemps dans l'existence. La durée des choses, en effet, ne peut se déterminer d'après leur essence ; l'essence des choses n'enveloppe aucune durée fixe et déterminée ; mais chaque chose, qu'elle soit plus parfaite ou qu'elle le soit moins, tend à persévérer dans l'être avec la même force par laquelle elle a commencé d'exister ; de façon que sous ce point de vue toutes choses sont égales.

DÉFINITIONS

I. J'entendrai par *bien* ce que nous savons certainement nous être utile.

II Par *mal,* j'entendrai ce que nous savons certainement faire obstacle à ce que nous possédions un certain bien.

Sur ces deux points, voyez la fin de la préface qui précède.

III J'appelle les choses particulières *contingentes,* en tant que nous ne trouvons rien en elles, à ne considérer que leur essence, qui pose nécessairement leur existence ou qui nécessairement l'exclue.

IV. Ces mêmes choses particulières, je les appelle *possibles,* en tant que nous ignorons, à ne regarder que les causes qui les doivent produire, si ces causes sont déterminées à les produire.

Dans le Schol. 1 de la Propos. 33, part. 1, je n'ai fait aucune différence entre le possible et le contingent, parce qu'il n'était pas nécessaire en cet endroit de les distinguer soigneusement.

V. J'entendrai, dans ce qui va suivre, par passions contraires, celles qui poussent l'homme en divers sens, quoiqu'elles soient du même genre ; par exemple, la prodigalité et l'avarice, qui sont deux espèces d'amour, et ne digèrent point par leur nature, mais seulement par accident.

VI. J'ai expliqué, dans les Scholies 1 et 2 de la Propos. 18, part. 3, auxquels je renvoie, ce que j'entendrais par une passion pour une chose future, présente ou passée.

Mais il convient de remarquer, en outre, que nous sommes aussi incapables de nous représenter distinctement les distances de temps que celles de lieu, passé une certaine limite : en d'autres termes, de même que des objets éloignés de nous de plus de deux cents pieds, c'est-à-dire dont la distance, par rapport au lieu où nous sommes, excède celle que nous nous représentons distinctement, nous semblent également éloignés, de façon que nous les imaginons d'ordinaire comme situés à la même place, ainsi, quand nous venons à nous représenter des objets dont l'existence dans le temps est séparée du moment présent par un intervalle plus long que ceux que nous sommes habitués à imaginer, nous nous représentons tous ces objets comme également éloignés du présent et nous les rapportons en quelque sorte à un seul moment du temps.

VII. La fin pour laquelle nous faisons une action, c'est pour moi l'appétit.

VIII. Vertu et puissance, à mes yeux, c'est tout un ; en d'autres termes (par la Propos. 7, part. 3), la vertu, c'est l'essence même ou la nature de l'homme, en tant qu'il a la puissance de faire certaines choses qui se peuvent concevoir par les seules lois de sa nature elle-même.

AXIOME

Il n'existe dans la nature aucune chose particulière qui n'ait au-dessus d'elle une autre chose plus puissante et plus forte. De sorte que, une chose particulière étant donnée, une autre plus puissante est également donnée, laquelle peut détruire la première.

PROPOSITION I

Rien de ce qu'une idée fausse contient de positif n'est détruit par la présence du vrai, en tant que vrai.

Démonstration : L'erreur consiste dans la seule privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates (par la Propos. 35, part. 2), et il n'y a rien de positif dans ces idées qui les fasse appeler fausses (par la Propos. 33, part. 2). Tout au contraire, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (par la Propos. 32, part. 2). Si donc ce qu'une idée

fausse a de positif était détruit par la présence du vrai, en tant que vrai, il faudrait donc qu'une idée vraie se détruisît elle-même, ce qui est absurde (par la Propos. 4, part. 3). Donc, rien de ce qu'une idée fausse, etc., C. Q. F. D.

Scholie : Cette proposition se conçoit plus clairement encore par le Coroll. 2 de la Propos. 16, part. 2. Car une image, c'est une idée qui marque la constitution présente du corps humain bien plus que la nature des corps extérieurs ; et cela, non pas d'une manière distincte, mais avec confusion. Voilà l'origine de l'erreur. Lorsque, par exemple, nous regardons le soleil, notre imagination nous dit qu'il est éloigné de nous de deux cents pieds environ ; et cette erreur persiste en nous tant que nous ignorons la véritable distance de la terre au soleil. Cette distance connue détruit l'erreur, mais elle ne détruit pas l'image que se forment nos sens, c'est-à-dire cette idée du soleil qui n'en exprime la nature que relativement à l'affection de notre corps ; de telle sorte que tout en connaissant fort bien la vraie distance qui nous sépare du soleil, nous continuons à l'imaginer près de nous. Ce n'est pas, en effet, ainsi que nous l'avons dit dans le Schol. de la Propos. 35, part. 2, parce que nous ignorons la vraie distance où nous sommes du soleil, que nous l'imaginons près de nous ; c'est parce que l'âme ne conçoit la grandeur du soleil qu'en tant que le corps en est affecté. Ainsi, quand les rayons du soleil, tombant sur la surface de l'eau, se réfléchissent vers nos yeux, nous nous représentons le soleil comme s'il était dans l'eau, bien que nous sachions le lieu véritable qu'il occupe. Et de même, toutes les autres images qui trompent notre âme, soit qu'elles marquent la constitution naturelle de notre corps, soit qu'elles indiquent l'augmentation ou la diminution de sa puissance d'agir, ne sont jamais contraires à la vérité, et ne S'évanouissent pas à sa présence. Du reste, s'il arrive, quand nous sommes sous l'empire d'une fausse crainte, que des nouvelles vraies que nous recevons la fassent évanouir, il arrive aussi, quand nous redoutons un mal qui doit certainement arriver, que de fausses nouvelles dissipent nos appréhensions. Et, par conséquent, ce n'est pas la présence du vrai, en tant que vrai, qui détruit les impressions de l'imagination ; ce sont des impressions plus fortes, qui, de leur nature, excluent l'existence des choses que l'imagination nous représentait, comme nous l'avons montré dans la Propos. 17, part. 2.

PROPOSITION II

Nous pâtissons en tant seulement que nous sommes une partie de la nature, laquelle partie ne se peut concevoir indépendamment des autres.

Démonstration : On dit que nous pâtissons, quand il survient en nous quelque chose dont nous ne sommes la cause que partiellement (par la Déf. 2, part. 3), en d'autres termes (par la Déf. 1, part. 3), quelque chose qui ne se peut déduire des seules lois de notre nature. Nous pâtissons donc en tant que nous sommes une partie de la nature, laquelle ne peut se concevoir indépendamment des autres.

PROPOSITION III

La force, par laquelle l'homme persévère dans l'existence, est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment.

Démonstration : Cela résulte évidemment de l'axiome qui précède. Car l'homme étant donné, quelque chose de plus puissant est aussi donné ; appelons-le A : A lui-même étant donné, quelque chose de plus puissant, B, est aussi donné, et de même à l'infini ; conséquemment, la puissance de l'homme est limitée par la puissance d'une autre chose, et elle est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures. C. Q. F. D.

PROPOSITION IV

Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature, et qu'il ne puisse souffrir d'autres changements que ceux qui se peuvent concevoir par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.

Démonstration : La puissance par laquelle les choses particulières, et partant l'homme, conservent leur être, c'est la puissance même de Dieu ou de la nature (par le Coroll. de la Propos. 24, part. 2), non pas en tant qu'infinie, mais en tant qu'elle se peut expliquer par l'essence actuelle de l'homme (en vertu de la Propos. 7, part. 3). Ainsi donc, la puissance de l'homme, en tant qu'on l'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie, c'est-à-dire (par la Propos. 34, part. 1) de l'essence de Dieu ou de la nature. Voilà le premier point. En second lieu, si l'homme ne pouvait souffrir d'autres changements que ceux qui se peuvent concevoir par la nature même de l'homme, il s'ensuivrait (par les Propos. 4 et 6, part. 3) qu'il ne pourrait périr et qu'il devrait exister toujours ; et cela devrait résulter d'une cause soit finie, soit infinie, c'est à savoir, ou bien de

la seule puissance de l'homme qui serait capable d'écarter de soi tous les changements dont le principe est dans les causes extérieures, ou bien de la puissance infinie de la nature, qui dirigerait de telle façon toutes les choses particulières que l'homme ne pourrait souffrir d'autres changements que ceux qui servent à sa conservation. Or, la première supposition est absurde (par la Propos. précéd., dont la démonstration est universelle et se peut appliquer à toutes les choses particulières) ; si donc l'homme ne pouvait souffrir d'autres changements que ceux qui se peuvent concevoir par sa seule nature, et s'il était conséquemment nécessaire (comme on vient de le faire voir) qu'il existât toujours, cela devrait résulter de la puissance infinie de Dieu ; et par suite (en vertu de la Propos. 16, part. 1), de la nécessité de la nature divine, en tant qu'elle est affectée de l'idée d'un certain homme, devrait se déduire l'ordre de toute la nature, en tant qu'elle est conçue sous les attributs de l'étendue et de la pensée ; d'où il s'ensuivrait (par la Propos. 21, part. 2) que l'homme serait infini, ce qui est absurde *(par la première partie de cette Démonstration)*. Il est donc impossible que l'homme n'éprouve d'autres changements que ceux dont il est la cause adéquate. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la nature et y obéit et s'y accommode, autant que la nature des choses l'exige.

PROPOSITION V

La force et l'accroissement de telle ou telle passion et le degré où elle persévère dans l'existence ne se mesurent point par la puissance avec laquelle nous faisons effort pour persévérer dans l'existence, mais par le rapport de la puissance de telle ou telle cause extérieure avec notre puissance propre.

Démonstration : L'essence de telle ou telle passion ne se peut expliquer par notre essence seule (en vertu des Déf. 1 et 2, part. 3) ; en d'autres termes (en vertu de la Propos. 7, part. 3), la puissance de cette passion ne se peut mesurer par la puissance avec laquelle nous faisons effort pour persévérer dans notre être ; mais (comme on le montre dans la Propos. 16, part. 2) elle se doit nécessairement mesurer par le rapport de la puissance de telle ou telle cause extérieure avec notre puissance propre. C. Q. F. D.

PROPOSITION VI

La force d'une passion ou d'une affection peut surpasser les autres actions ou la puissance de l'homme, de façon que cette affection s'attache obstinément à lui.

Démonstration : La force et l'accroissement des passions et le degré où elles persévèrent dans l'existence se mesurent par le rapport de la puissance des causes extérieures avec la nôtre (par la Propos. précéd.), et par conséquent (en vertu de la Propos. 3, part 4) elles peuvent surpasser la puissance de l'homme, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION VII

Une passion ne peut être empêchée ou détruite que par une passion contraire et plus forte.

Démonstration : Une passion, en tant qu'elle se rapporte à l'âme, c'est une idée par laquelle l'âme affirme la force d'existence plus grande ou plus petite de son corps (en vertu de la Déf. gén. des passions qui se trouve à la fin de la partie 3). Lors donc que l'âme est agitée par quelque passion, le corps éprouve en même temps une affection qui augmente ou diminue sa puissance d'agir. Or cette affection du corps reçoit de sa cause (par la Propos. 5, part. 4) la force de persévérer dans son être et cette force ne peut donc (par la Propos. 6, part. 2) être empêchée ou détruite que par une cause corporelle, qui fasse éprouver au corps une affection contraire à la première (par la Propos. 5, part. 3), et plus forte (Par l'Ax. l, part. 4) ; et par conséquent l'âme est affectée (par la Propos. 12, part. 2) de l'idée d'une affection contraire à la première, et plus forte ; en d'autres termes (par la Déf. gén. des passions), elle éprouve une passion contraire à la première et plus forte, qui exclut par conséquent ou détruit la première ; d'où il résulte finalement qu'une passion ne peut être empêchée ou détruite que par une passion contraire et plus forte. C. Q. F. D.

Corollaire : Une passion, en tant qu'elle se rapporte à l'âme, ne peut être empêchée ou détruite que par l'idée d'une affection du corps contraire à celle que nous éprouvons et plus forte. En effet, la passion que nous éprouvons ne peut être empêchée ou détruite que par une passion plus forte et contraire (en vertu de la Propos. précéd.) ; en d'autres termes (par la Déf.

gén. des passions), que par l'idée d'une affection du corps plus forte que celle que nous éprouvons et contraire.

PROPOSITION VIII

La connaissance du bien ou du mal n'est rien autre chose que la passion de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience.

Démonstration : Nous appelons bien ou mal ce qui est utile ou contraire à la conservation de notre être (par les Déf. 1 et 2, part. 4) ; en d'autres termes (par la Propos. 7, part. 3), ce qui augmente ou diminue, empêche ou favorise notre puissance d'agir. Ainsi donc (par les Défin. de la joie et de la tristesse qu'on trouve dans le Schol. de la Propos. 11, part. 3), en tant que nous pensons qu'une certaine chose nous cause de la joie ou de la tristesse, nous l'appelons bonne ou mauvaise ; et conséquemment la connaissance du bien et du mal n'est rien autre chose que l'idée de la joie ou de la tristesse, laquelle suit nécessairement (par la Propos. 22, part. 2) de ces deux mêmes passions. Or cet idée est unie à la passion qu'elle représente de la même façon que l'âme est unie au corps (part la Propos. 21, part. 2) ; en d'autres termes (comme on l'a montré dans le Schol. de cette même Propos.), cette idée ne se distingue véritablement de cette passion, c'est-à-dire (par la Défin. génér. des pass.) de l'idée de l'affection du corps qui lui correspond, que par le seul concept. Donc la connaissance du bien et du mal n'est rien autre chose que la passion elle-même, en tant que nous en avons conscience. C. Q. F. D.

PROPOSITION IX

La passion dont on imagine la cause comme présente est plus forte que si on imaginait cette même cause comme absente.

Démonstration : Imaginer, c'est avoir une idée par laquelle l'âme aperçoit une chose comme présente (voyez la Défin. de l'imagination dans le Schol. de la Propos. 17, part. 2) ; et cette idée cependant marque plutôt la constitution du corps humain que la nature de la chose extérieure (par le Coroll. 2 de la Propos. 16, part. 2). Une passion, c'est donc (par la Définition générale des passions.) un acte d'imagination, en tant qu'il marque la constitution du corps. Or (par la Propos. 17, part. 2), l'imagination a plus de force, tant qu'on n'imagine rien qui exclue

l'existence présente de la chose extérieure. Donc aussi la passion dont on imagine la cause comme présente devra être plus forte que si on imaginait cette même cause comme absente. C. Q. F. D.

Scholie : Quand j'ai dit plus haut, dans la Propos. 18, part. 3, que l'image d'une chose future ou passée nous affectait de la même manière que si cette chose était présente, j'ai expressément averti que cela n'était vrai qu'en tant que nous considérons seulement l'image de la chose ; car cette image est de même nature, soit que nous ayons déjà imaginé la chose, soit que nous ne l'ayons pas encore imaginée. Mais je n'ai point nié que cette image ne devînt plus faible quand nous venons à contempler des choses présentes qui excluent l'existence présente de la chose future ; et si j'ai négligé de faire alors cette remarque, c'est que j'avais dessein de traiter dans une autre partie de la force des passions.

Corollaire : L'image d'une chose future ou passée, c'est-à-dire d'une chose qui est considérée par nous dans un certain rapport avec l'avenir ou le passé, à l'exclusion du présent, est plus faible, toutes choses égales d'ailleurs, que l'image d'une chose présente ; et par conséquent toute passion qui a pour objet une chose présente ou passée est plus faible qu'une passion dont l'objet existe présentement.

PROPOSITION X

Nous sommes plus fortement affectés à l'égard d'une chose future que nous imaginons comme prochaine que si nous imaginions son existence comme éloignée du temps présent, et le souvenir d'une chose dont l'existence est récente nous affecte aussi avec plus de force que si nous imaginions qu'elle est disparue depuis longtemps.

Démonstration : En effet, en tant que nous imaginons une chose comme prochaine ou comme récemment disparue, il est de soi évident que l'acte de notre imagination exclut moins l'existence de cette chose que si nous imaginions son existence future comme éloignée ou son existence passée comme récente ; et, en conséquence (par la précéd. Propos.), nous serons affectés plus fortement à son égard. C. Q. F. D.

Scholie : Il suit de ce qu'on a remarqué après la Défin. 6, part. 4, que quand des objets sont éloignés de nous par un intervalle de temps trop grand pour que notre imagination le puisse déterminer, bien que nous

comprenions qu’ils sont séparés les un des autres par un long intervalle de temps, les passions que nous éprouvons à leur égard sont également faibles.

PROPOSITION XI

Notre passion pour un objet que nous imaginons comme nécessaire est plus forte, toutes choses égales d’ailleurs, qu’elle ne serait pour un objet possible ou contingent, en d’autres termes, non nécessaire.

Démonstration : En tant que nous imaginons une chose comme nécessaire, nous affirmons son existence, et au contraire, nous nions l’existence d’une chose en tant que nous l’imaginons comme non nécessaire (par le Schol. 1 de la Propos. 33, part. 1) ; d’où il suit (par la propos. 9, part. 4) que notre passion est plus forte, toutes choses égales d’ailleurs, pour un objet que nous imaginons comme nécessaire que pour un objet qui ne l’est pas. C. Q. F. D.

PROPOSITION XII

Notre passion est plus forte, toutes choses égales d’ailleurs, pour un objet que nous savons ne pas exister présentement et que nous imaginons comme possible que pour un objet contingent.

Démonstration : En tant que nous imaginons un objet comme contingent, nous ne sommes affectés de l’image d’aucune chose qui pose l’existence de cet objet (par la Déf. 3, part. 4), et au contraire *(suivant l’hypothèse),* nous imaginons certaines choses qui excluent son existence présente ; d’un autre côté, en tant que nous imaginons ce même objet comme possible dans l’avenir, nous imaginons certaines choses qui posent son existence (par la Déf. 4, part. 4), c’est-à-dire (par la Propos. 18, part. 3) qui alimentent dans notre âme l’espérance ou la crainte ; d’où il suit que notre passion pour un objet possible est plus forte. C. Q. F. D.

Corollaire : Notre passion pour une chose que nous savons ne pas exister présentement et que nous imaginons comme contingente est beaucoup plus faible que si nous imaginions la chose comme nous étant présentes.

Démonstration : Notre passion pour un objet que nous imaginons comme présent est plus forte que si nous l’imaginions comme futur (par le Coroll. de la Propos. 9, part. 4), et elle est d’autant plus énergique que nous imaginons l’intervalle qui la sépare du présent comme plus petit (par la

Propos. 10, part. 4). Par conséquent, notre passion pour une chose que nous imaginons dans un avenir lointain est beaucoup plus faible que si nous l'imaginions dans le présent, et cependant (par la Propos. précéd.) elle est plus forte que si nous l'imaginions comme contingente ; de telle façon que notre passion pour une chose contingente est beaucoup plus faible que si nous l'imaginions comme nous étant présente. C. Q. F. D.

PROPOSITION XIII

Notre passion pour un objet contingent que nous savons ne pas exister présentement est plus faible, toutes choses égales d'ailleurs, que notre passion pour un objet passé.

Démonstration : En tant que nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés de l'image d'aucune autre chose qui pose l'existence de celle-là (par la Déf. 3, part. 4) ; au contraire *(par hypothèse),* nous imaginons certaines choses qui excluent l'existence de la chose contingente dont il s'agit. Mais en tant que nous imaginons un objet en relation avec le passé, par là même nous devons imaginer quelque chose qui rappelle cet objet à notre mémoire, c'est-à-dire qui suscite l'image de cet objet (voyez la Propos. 18, part. 2, et son Schol.) et nous le fasse contempler comme présent (par le Coroll. de la Propos. 17, part. 2). Ainsi donc (par la Propos. 9, part. 4), notre passion pour un objet contingent que nous savons ne pas exister présentement est plus faible, toutes choses égales d'ailleurs, que notre passion pour un objet passé. C. Q. F. D.

PROPOSITION XIV

La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut empêcher aucune passion ; elle ne le peut qu'en tant qu'on la considère comme une passion.

Démonstration : Une passion, c'est (d'après la Déf. gén. des pass.) une idée par laquelle l'âme affirme que son corps a une force d'exister plus grande ou plus petite qu'auparavant, et conséquemment (par la Propos. 1, part. 4) rien de positif ne peut être détruit en elle par la présence du vrai ; d'où il suit que la vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut empêcher aucune passion. Mais en tant que cette connaissance est une passion (voyez la Propos. 8, part. 4), si elle est plus forte qu'une

passion contraire, elle pourra l'empêcher, et ne le pourra d'ailleurs qu'à ce seul titre (par la Propos. 7, part. 4.). C. Q. F. D.

PROPOSITION XV

Le désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal peut être détruit ou empêché par beaucoup d'autres désirs qui naissent des passions dont notre âme est agitée en sens divers.

Démonstration : De la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle est une passion (par la Propos. 8, part. 4), provient nécessairement un désir (par la Déf. 1 des passions), lequel est d'autant plus fort que la passion d'où il provient est elle-même plus forte (par la Propos. 37, part. 3) ; mais comme ce désir *(par hypothèse)* naît de ce que nous avons une connaissance vraie, il s'ensuit qu'il est en nous, en tant que nous agissons (par la Propos. 3, part. 3), et partant qu'il doit être conçu par notre seule essence (en vertu de la Déf. 2, part. 3), et que sa force et son accroissement doivent se mesurer par la seule puissance de l'homme (Propos. 7, part. 3). Or, les désirs qui naissent des passions qui agitent notre âme en sens divers sont d'autant plus forts que ces passions ont plus d'énergie, et par conséquent leur force et leur accroissement (en vertu de la Propos. 5, part. 4) doivent se mesurer par la puissance des causes extérieures, laquelle, si on la compare à la nôtre, la surpasse indéfiniment (par la Propos. 3, part. 4) ; et ainsi donc les désirs qui naissent de passions semblables peuvent être plus forts que celui qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, et partant (par la Propos. 7, part. 4) ils peuvent étouffer ou empêcher ce désir. C. Q. F. D.

PROPOSITION XVI

Le désir qui provient de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance regarde l'avenir, peut facilement être étouffé ou empêché par le désir des choses présentes qui ont pour nous de la douceur.

Démonstration : Notre passion pour une chose que nous imaginons comme future est plus faible que pour une chose présente (par le Coroll. de la Propos. 9, part. 4). Or, le désir qui provient de la connaissance vraie du bien et du mal, quoique cette connaissance porte sur des choses présentes qui nous sont agréables, peut être chassé ou empêché par quelque désir

téméraire (en vertu de la Propos. précéd., dont la démonstration est universelle). Donc, le désir qui naît de cette même connaissance, en tant qu'elle regarde l'avenir, peut aisément être étouffé ou empêché, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XVII

Le désir qui provient de la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle porte sur des choses contingentes, peut plus facilement encore être empêché par le désir des choses présentes.

Démonstration : Cette proposition se démontre de la même manière que la Propos. précédente, par le Coroll. de la Propos. 12, part. 4.

Scholie : Je crois avoir expliqué par ce qui précède pourquoi les hommes sont plus touchés par l'opinion que par la raison, pourquoi la connaissance vraie du bien et du mal ébranle notre âme, et pourquoi enfin elle cède souvent à toute espèce de passion mauvaise. C'est ce qui fait dire au poète : *Je vois le meilleur, je l'approuve, et je fais le pire.* Et la même pensée semble animer l'Ecclésiaste, quand il dit : *Qui augmente sa science augmente ses douleurs.* Je ne prétends point conclure de là qu'il soit préférable d'ignorer que de savoir, ni que l'homme intelligent et l'homme stupide soient également capables de modérer leurs passions. Je veux seulement faire comprendre qu'il est nécessaire de connaître l'impuissance de notre nature aussi bien que sa puissance, de savoir ce que la raison peut faire pour modérer les passions, et ce qu'elle ne peut pas faire. Or, dans cette quatrième partie, je ne traite que de l'impuissance de l'homme, voulant traiter ailleurs de la puissance de l'homme sur ses passions.

PROPOSITION XVIII

Le désir qui provient de la joie est plus fort, toutes choses égales d'ailleurs, que le désir qui provient de la tristesse.

DÉMONSTRATION Le désir est l'essence même de l'homme (par la Déf. 1 des pass.), c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 7, part. 3) l'effort par lequel l'homme tend à persévérer dans son être. C'est pourquoi le désir qui provient de la joie est favorisé ou augmenté par cette passion même (en vertu de la Déf. de la joie, qu'on peut voir dans le Schol. de la Propos. 11, part. 3). Au contraire, le désir qui naît de la tristesse est diminué ou

empêché par cette passion même (en vertu du même Schol.) ; et par conséquent la force du désir qui naît de la joie doit être mesurée tout ensemble par la puissance de l'homme et par celle de la cause extérieure dont il est affecté, au lieu que la force du désir qui naît de la tristesse doit l'être seulement par la puissance de l'homme ; d'où il suit que celui-là est plus fort que celui-ci. C. Q. F. D.

Scholie : Par ce petit nombre de propositions qu'on vient de lire, j'ai expliqué les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaines, et je crois avoir fait comprendre pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la raison. Il me reste à montrer la nature de ces préceptes, et à exposer quelles sont les passions qui sont conformes aux règles de la raison, et celles qui leur sont contraires. Mais avant de faire cette exposition avec la prolixité de la méthode géométrique, je dirai d'abord très brièvement en quoi consistent les commandements de la raison ; de cette façon, chacun comprendra ensuite plus aisément quelle est ma doctrine. La raison ne demande rien de contraire à la nature ; elle aussi demande à chaque homme de s'aimer soi-même, de chercher ce qui lui est utile véritablement, de désirer tout ce qui le conduit réellement à une perfection plus grande, enfin, de faire effort pour conserver son être autant qu'il est en lui. Et ce que je dis là est aussi nécessairement vrai qu'il est vrai que le tout est plus grand que sa partie (voyez Propos. 4. part. 3). Maintenant, la vertu ne consistant pour chacun en autre chose (par la Déf. 8, part. 4) qu'a vivre selon les lois de sa nature propre, et personne ne s'efforçant de se conserver (par la Propos. 7, part. 3) que d'après les lois de sa nature, il suit de là : premièrement, que le fondement de la vertu, c'est cet effort même que fait l'homme pour conserver son être, et que le bonheur consiste à pouvoir le conserver en effet ; secondement, que la vertu doit être désirée pour elle-même, et non pour autre chose, car il n'en est pas de préférable pour nous, ou de plus utile ; troisièmement, enfin, que ceux qui se donnent à eux-mêmes la mort sont des impuissants, vaincus par des causes extérieures en désaccord avec leur nature. Il résulte, en outre, du Postulat 4 de la part. 2, qu'il nous est à jamais impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure pour conserver notre être, et que nous puissions vivre sans aucun commerce avec les objets étrangers. Si même nous regardons attentivement notre âme nous verrons que notre entendement serait moins parfait si l'âme était isolée et ne comprenait rien que soi-même. Il y a donc hors de nous beaucoup de choses qui nous sont utiles, et par conséquent désirables. Entre

ces choses, on n'en peut concevoir de meilleures que celles qui ont de la convenance avec notre nature. Car si deux individus de même nature viennent à se joindre, ils composent par leur union un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier : c'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme lui-même. Les hommes ne peuvent rien souhaiter de mieux, pour la conservation de leur être, que cet amour de tous en toutes choses, qui fait que toutes les âmes et tous les corps ne forment, pour ainsi dire, qu'une seule âme et un seul corps ; de telle façon que tous s'efforcent, autant qu'il est en eux, de conserver leur propre être et, en même temps, de chercher ce qui peut être utile à tous ; d'où il suit que les hommes que la raison gouverne, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile, selon les conseils de la raison, ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent également pour tous les autres, et sont, par conséquent, des hommes justes, probes et honnêtes. Voilà les commandements de la raison, que je m'étais proposé de faire connaître ici en peu de mots, avant de les exposer d'une manière plus étendue. Mon dessein était en cela de me concilier l'attention de ceux qui pensent que ce principe : chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile, est un principe d'impiété, et non la base de la piété et de la vertu. Maintenant que j'ai rapidement montré que la chose n'est point comme ces personnes le supposent, je vais exposer ma doctrine suivant la même méthode que j'ai pratiquée jusqu'à ce moment.

PROPOSITION XIX

Chacun désire ou repousse nécessairement, d'après les lois de sa nature, ce qu'il juge bon ou mauvais.

Démonstration : La connaissance de ce qui est bon ou mauvais, c'est la passion même de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience (par la Propos. 8, part. 4), et conséquemment (par la Propos. 28, part. 3) ; chacun désire nécessairement ce qu'il juge bon, et repousse au contraire ce qu'il juge mauvais. Or, ce désir ou appétit, ce n'est autre chose que l'essence même de l'homme ou sa nature (par la Déf. de l'appétit, qu'on trouvera dans le Schol. de la Propos. 9, part. 3, et dans la Déf. 1 des pass.). Donc chacun, par les seules lois de sa nature, désire ou repousse, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XX

Plus chacun s'efforce et plus il est capable de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, plus il a de vertu ; au contraire, en tant qu'il néglige de conserver ce qui lui est utile, c'est-à-dire son être, il marque son impuissance.

Démonstration : La vertu, c'est la puissance de l'homme elle-même, laquelle (en vertu de la Déf. 8, part. 4) se définit par la seule essence de l'homme, c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 7, part. 3) par ce seul effort que fait l'homme pour persévérer dans son être. Plus par conséquent chacun s'efforce, et plus il est capable de conserver son être, plus il a de vertu, et par une suite nécessaire (voyez les propos. 4 et 6. part. 3), en tant qu'il néglige de conserver son être, il marque son impuissance. C. Q. F. D.

Scholie : Personne ne cesse donc de désirer ce qui lui est utile et ne néglige la conservation de son être que vaincu par les causes extérieures qui sont contraires à sa nature. Personne n'est donc déterminé par la nécessite de sa nature, mais seulement par les causes extérieures, à se priver d'aliments, ou à se donner lui-même la mort. Ainsi, celui qui tire par hasard son épée et à qui un autre saisit la main en le forçant de se frapper lui-même au coeur, celui-là se tue parce qu'il y est contraint par une cause étrangère. Il en est de même d'un homme que l'ordre d'un tyran force à s'ouvrir les veines, comme Sénèque, afin d'éviter un mal plus grand. Enfin, il peut arriver que des causes extérieures cachées disposent l'imagination d'une personne et affectent son corps de telle façon que ce corps revête une autre nature contraire à celle qu'il avait d'abord, et dont l'idée ne peut exister dans l'âme (par la Propos. 10, part. 3). Mais que l'homme fasse effort par la nécessité de sa nature pour ne pas exister ou pour changer d'essence, cela est aussi impossible que la formation d'une chose qui viendrait de rien ; et il suffit d'une médiocre attention pour s'en convaincre

PROPOSITION XXI

Nul ne peut désirer d'être heureux, de bien agir et de bien vivre, qui ne désire en même temps d'être, d'agir et de vivre, c'est-à-dire d'exister actuellement.

Démonstration : La démonstration de cette proposition, ou, pour mieux dire, la chose elle-même est de soi évidente ; et elle résulte aussi de la Déf. du désir. En effet (par la Déf. des pass.), le désir de bien vivre ou de vivre heureux, de bien agir, etc., c'est l'essence même de l'homme, c'est-à-

dire (par la propos. 7, part. 3) l'effort par lequel chacun tend a conserver son être. Donc nul ne peut désirer, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXII

On ne peut concevoir aucune vertu antérieure à celle qui vient d'être définie (savoir, l'effort de chacun pour se conserver soi-même).

Démonstration : L'effort d'un être pour se conserver, c'est son essence même (par la Prop. 7, part. 3). Si donc il pouvait y avoir une vertu antérieure à celle-là, il faudrait concevoir l'essence de cet être comme antérieure à soi-même (par la Déf. 8, part. 4), ce qui est évidemment absurde. Donc nulle vertu, etc. C. Q. F. D.

Corollaire : L'effort d'un être pour se conserver est le premier et unique fondement de la vertu. Car aucun autre principe n'est antérieur à celui-là (par la Propos. précéd.), et sans lui (par la Propos. 21, part. 4) aucune vertu ne se peut concevoir.

PROPOSITION XXIII

Quand l'homme est déterminé à faire quelque action parce qu'il a des idées inadéquates, on ne peut dire d'une manière absolue qu'il agisse par vertu. Cela ne se peut dire qu'en tant que l'homme est déterminé par des idées claires.

Démonstration : En tant qu'il est déterminé à l'action parce qu'il a des idées inadéquates, l'homme pâtit (par la Propos. 1, part. 3), c'est-à-dire (par les Déf. 1 et 2, part. 3) fait quelque chose qui ne se peut concevoir par sa seule essence, en d'autres termes (par la Déf. 8, part. 4), qui ne suit pas de sa propre vertu. Au contraire, en tant qu'il est déterminé à quelque action parce qu'il a des idées claires, l'homme agit (par la Propos. 1, part. 3), c'est-à-dire (par la Déf. 2, part. 3) fait quelque chose qui se conçoit par sa seule essence, en d'autres termes (par la Déf. 8, part 4), qui résulte d'une façon adéquate de sa propre vertu. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIV

Agir absolument par vertu, ce n'est autre chose que suivre la raison dans nos actions, dans notre vie, dans la conservation de notre être (trois choses

qui n'en font qu'une), et tout cela d'après la règle de l'intérêt propre de chacun.

Démonstration : Agir absolument par vertu, ce n'est autre chose (par la Déf. 8, part. 4) qu'agir d'après les propres lois de sa nature. Or nous n'agissons de cette sorte qu'en tant que nous avons des idées claires (par la Propos. 3, part. 3). Donc, agir absolument par vertu, ce n'est autre chose pour nous que suivre la raison dans nos actions, dans notre vie, dans la conservation de notre être, et tout cela (par le Coroll. de la Propos. 22, part. 4) d'après la règle de l'intérêt propre de chacun. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXV

Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'une autre chose que soi-même.

Démonstration : L'effort par lequel chaque chose tend à persévérer dans son être est déterminé par la seule essence de cette même chose (en vertu de la Propos. 7, part. 3), et résulte nécessairement de cette seule essence une fois donnée, et non de l'essence d'une autre chose (par la Propos. 6, part. 3).

Cette proposition résulte évidemment aussi du Coroll. de la Propos. 22, part 4. Car si un homme s'efforçait de conserver son être à cause d'une autre chose que soi-même, cette chose serait évidemment le premier fondement de la vertu, ce qui est absurde (par le précéd. Coroll.). Donc personne ne s'efforce, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVI

Nous ne tendons par la raison à rien autre chose qu'à comprendre, et l'âme, en tant qu'elle se sert de la raison, ne juge utile pour elle que ce qui la conduit à comprendre.

Démonstration : L'effort d'un être pour se conserver n'est rien autre chose que son essence (par la Propos. 7, part. 3), cet être, par cela seul qu'il existe de telle façon, étant conçu comme doué d'une force par laquelle il persévère dans l'existence (par la Propos. 6, part. 3) et agit suivant le cours nécessaire de sa nature déterminée (voy. la Déf. de l'appétit dans le Schol. de la Propos. 9, part. 3). Or l'essence de la raison n'est autre chose que notre âme, en tant qu'elle comprend clairement et distinctement (voyez-en la Déf. dans le Schol. 2 de la Propos. 40, part. 2). Par conséquent (en vertu

de la Propos. 40, part. 2) tout l'effort de notre raison ne va qu'à un seul but, qui est de comprendre.

Maintenant, puisque l'effort de l'âme pour conserver son être ne va, en tant qu'elle exerce sa raison, qu'à comprendre (comme on vient de le démontrer), cet effort pour comprendre est donc (par le Coroll. de la Propos. 22, part. 4) le premier et l'unique fondement de la vertu, et conséquemment ce ne sera pas en vue de quelque autre fin que nous nous efforcerons de comprendre les choses (par la Propos. 25, part. 4) ; mais, au contraire, l'âme, en tant qu'elle use de sa raison, ne pourra concevoir comme bon pour elle que ce qui sera un moyen de comprendre (par la Déf. 1, part. 4). C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVII

Rien ne nous est connu comme certainement bon ou mauvais que ce qui nous conduit à comprendre véritablement les choses, ou ce qui peut nous en éloigner.

Démonstration : L'âme, en tant qu'elle use de la raison, ne désire rien autre chose que de comprendre, et ne considère comme utile pour elle que ce qui la conduit à ce but (par la Propos. précéd.). Or l'âme (par les propos 41 et 43, part. 2, et le Schol. de la Propos. 43) ne connaît les choses avec certitude qu'en tant qu'elle a des idées adéquates, c'est-à-dire en tant qu'elle use de la raison (ce qui est la même chose par le Schol. de la Propos. 40). Donc rien ne nous est connu comme certainement bon que ce qui nous conduit à comprendre véritablement les choses, et au contraire, comme certainement mauvais, que ce qui peut nous en éloigner. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVIII

Le bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu ; et la suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu.

Démonstration : L'objet suprême de notre intelligence, c'est Dieu, en d'autres termes (par la Déf. 6, part. 1), l'être absolument infini et sans lequel (par la Propos. 15, part. 1) rien ne peut être ni être conçu ; et par conséquent (en vertu des Propos. 26 et 27. part. 4) l'intérêt suprême de l'âme ou son suprême bien (par la Déf. 1, part. 4), c'est la connaissance de Dieu. Or, l'âme (par les Propos. 1 et 3, part. 3) n'agit qu'en tant qu'elle

comprend ; et ce n'est aussi qu'à ce même titre qu'on peut dire d'une manière absolue que l'âme agit par vertu (en vertu de la Propos. 23, part. 4). Comprendre, voilà donc la vertu absolue de l'âme. Or, le suprême objet de notre intelligence, c'est Dieu (comme on l'a déjà démontré). Donc la suprême vertu de l'âme, c'est de comprendre ou de connaître Dieu. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIX

Toute chose particulière dont la nature est entièrement différente de la notre ne peut ni favoriser ni empêcher notre puissance d'agir, et il est absolument impossible qu'une chose nous soit bonne ou mauvaise si elle n'a avec nous rien de commun.

Démonstration : La puissance d'exister et d'agir de toute chose particulière, et partant (en vertu du Coroll. de la Propos. 10, part. 2) celle de l'homme, ne peut être déterminée que par une autre chose particulière (en vertu de la Propos. 28, part. 1) dont la nature se comprenne par son rapport à ce même attribut auquel se rapporte la nature humaine (par la Propos. 6, part. 2). Par conséquent notre puissance d'agir, de quelque façon qu'on la conçoive, ne peut être déterminée et partant favorisée ou empêchée que par la puissance d'une autre chose particulière qui ait avec nous quelque point commun, et elle ne peut pas l'être par la puissance d'une chose dont la nature serait entièrement différente de la nôtre. Or, comme nous appelons bien ou mal ce qui est pour nous une cause de joie ou de tristesse (par la Propos. 8, part. 4), c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 11, part. 3), ce qui augmente ou diminue, favorise ou empêche notre puissance d'agir, il s'ensuit qu'une chose dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut nous être ni bonne ni mauvaise. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXX

Aucune chose ne peut nous être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature ; mais en tant qu'elle nous est mauvaise, elle est contraire à notre nature.

Démonstration : Nous appelons mal ce qui est pour nous une cause de tristesse (par la Propos. 8, part. 4), c'est-à-dire (par la Défin. que vous trouverez au Schol. de la Propos. 11, part. 3) ce qui diminue ou empêche

notre puissance d’agir. Si donc une chose nous était mauvaise par ce qu’elle a de commun avec nous, elle pourrait donc détruire ou empêcher cela même qui lui est commun avec nous, conséquence absurde (par la Prop. 4, part. 3). Aucune chose ne peut donc nous être mauvaise par ce qu’elle a de commun avec nous ; mais, en tant qu’elle nous est mauvaise, c’est-à-dire (comme on l’a déjà montré) en tant qu’elle peut diminuer ou empêcher notre puissance d’agir, elle est contraire à notre nature (par la Propos. 5, part. 3). C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXI

En tant qu’une chose a de la conformité avec notre nature, elle nous est nécessairement bonne.

Démonstration : En effet, en tant qu’une chose a de la conformité avec notre nature, elle ne peut nous être mauvaise (par la Propos. précéd.). Elle nous sera donc bonne ou indifférente. Mais supposer qu’elle ne nous est ni bonne ni mauvaise, c’est supposer (par les Déf. 2 et 3, part. 4) qu’il ne résulte rien de sa nature qui serve à la conservation de la nôtre, c’est-à-dire *(par hypothèse)* à la conservation de la sienne propre, conséquence absurde (par la Propos. 6, part. 3). Ainsi donc, en tant qu’une chose a de la conformité avec notre nature, elle nous est nécessairement bonne. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là qu’à mesure qu’une chose a plus de conformité avec notre nature, elle nous est d’autant plus utile, c’est-à-dire d’autant meilleure ; et réciproquement, à mesure qu’une chose nous est plus utile, elle a plus de conformité avec notre nature. Car, en tant qu’elle n’a pas de conformité avec notre nature, elle en diffère nécessairement ou elle lui est contraire. Si elle en diffère, elle ne pourra nous être ni bonne, ni mauvaise (par la Propos. 29, part. 4). Si elle lui est contraire, elle sera donc contraire à ce qui a de la conformité avec notre nature ; en d’autres termes (par la Propos. précéd.), contraire à notre bien, ou mauvaise. Aucune chose ne peut donc nous être bonne qu’à condition d’avoir de la conformité avec notre nature ; et par conséquent, à mesure que cette conformité est plus grande, la chose en question nous est d’autant plus utile, et réciproquement. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXII

En tant que les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'il y ait entre eux conformité de nature

Démonstration : C'est par la puissance qu'il y a entre deux êtres conformité de nature (en vertu de la Propos. 7, part. 3), et non par l'impuissance et la négation, ni conséquemment (en vertu du Schol. de la Propos. 3, part. 2) par la passion. Donc, entre les hommes qui sont soumis aux passions, il n'y a point conformité de nature.

Scholie : La chose est évidente d'elle-même ; car celui qui dit que le blanc et le noir n'ont d'autre conformité que de n'être ni l'un ni l'autre le rouge, affirme d'une manière absolue que le blanc et le noir n'ont aucune conformité. De même, si quelqu'un dit qu'une pierre et un homme conviennent en ce seul point que tous deux sont finis, impuissants, ou qu'aucun d'eux n'existe par la nécessité de sa nature, ou que tous deux sont indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures, c'est absolument comme s'il disait que la pierre et l'homme n'ont aucune conformité ; car les êtres qui n'ont de conformité que d'une manière négative et par les propriétés qu'ils n'ont pas n'ont vraiment aucune conformité.

PROPOSITION XXXIII

Les hommes peuvent différer de nature, en tant qu'ils sont livrés au conflit des affections passives, et sous ce point de vue, un seul et même homme varie et diffère de soi-même.

Démonstration : La nature ou essence des passions ne peut s'expliquer par notre seule essence ou nature (par les Déf. 1 et 2, part. 3) ; mais elle doit être déterminée par le rapport de la puissance, c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 7, part. 3) de la nature des causes extérieures, avec la nôtre. Et c'est ce qui fait qu'il y a pour chaque passion autant d'espèces différentes qu'on peut assigner d'objets différents capables de nous affecter (voyez la Propos. 56, part. 3). De là vient aussi que les hommes sont affectés très diversement par un seul et même objet (voyez la Propos. 51, part. 3), et par suite qu'ils diffèrent de nature, et enfin qu'un seul et même homme, étant affecté (en vertu de cette même Propos. 51, part. 3) diversement par le même objet, diffère de soi-même, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXIV

Les hommes, en tant qu'ils sont livrés au conflit des affections passives, peuvent être contraires les uns aux autres.

Démonstration : Un homme, Pierre, par exemple, peut être une cause de tristesse pour Paul, parce qu'il a en lui-même quelque chose de semblable à l'objet de la haine de Paul (par la Propos. 16, part. 3), ou bien parce que Pierre possède seul un objet pour lequel Paul a aussi de l'amour (voyez la Propos. 32, part. 3, avec son Schol.), ou enfin pour d'autres causes (on en a marqué les principales dans le Schol. de la Propos. 55, part. 3). Il résultera de là (par la Déf. 7 des passions) que Paul haïra Pierre, et partant (en vertu de la propos. 40, part. 3, avec son Schol.), que Pierre sera aisément disposé à haïr Paul à son tour, de telle façon que tous deux feront effort (par la Propos. 39, part. 3) pour se causer du mal l'un à l'autre, et seront ainsi contraires l'un à l'autre (par la Propos. 30, part. 4). Or, la tristesse est toujours une affection passive (par la Propos. 59, part. 3). Donc les hommes, en tant qu'ils sont livrés au conflit des affections passives, peuvent être contraires les uns aux autres. C. Q. F. D.

Scholie : J'ai dit que Paul prenait Pierre en haine, parce qu'il se représentait Pierre comme possesseur de l'objet pour lequel lui, Paul, a de l'amour. Il semble, au premier abord, résulter de là que deux hommes, de cela seul qu'ils aiment le même objet, c'est-à-dire qu'ils ont une certaine conformité de nature, sont l'un pour l'autre une source de mal ; or, s'il en est ainsi, les Propos. 30 et 31, part. 4, sont fausses. Mais si on veut examiner la chose d'une manière impartiale, on verra qu'il y a parfait accord dans toutes les parties de notre doctrine ; car ces deux personnes dont nous avons parlé ne cherchent pas à se nuire réciproquement, en tant qu'elles ont une certaine conformité de nature, en tant qu'elles aiment un même objet, mais bien en tant qu'elles diffèrent l'une de l'autre. En effet, en tant qu'elles aiment toutes deux le même objet, l'amour de chacune d'elles se trouve augmenté (par la Propos. 31, part. 3), et partant leur joie (par la Déf. 6 des Passions). Ainsi donc, il s'en faut bien qu'elles soient l'une à l'autre une cause d'ennui en tant qu'elles aiment le même objet et ont une certaine conformité de nature. La vraie cause de leur inimitié, comme je l'ai dit, c'est qu'on suppose entre elles une opposition de nature. On suppose en effet que Pierre a l'idée d'un objet aimé qu'il possède, et Paul, l'idée d'un objet aimé qu'il a perdu. D'où il suit que Paul est plein de tristesse et Pierre plein de joie ; or sous ce point de vue, Pierre et Paul sont

de nature contraire. Il me serait aisé de montrer de la même manière que toutes les autre causes de haine dépendent non point de la conformité, mais de l'opposition qui se rencontre dans la nature des hommes.

PROPOSITION XXXV

Les hommes ne sont constamment et nécessairement en conformité de nature qu'en tant qu'ils vivent selon les conseils de la raison.

Démonstration : Les hommes, en tant qu'ils sont livrés au conflit des affections passives, peuvent être de nature différente (par la Propos. 33, part. 4) et même contraire (par la Propos. précédente). Or, on ne peut dire des hommes qu'ils agissent qu'en tant qu'ils dirigent leur vie d'après la raison (par la Propos. 3, part. 3), et par conséquent tout ce qui résulte de la nature humaine, en tant qu'on la considère comme raisonnable, doit (en vertu de la Déf. 2, part. 3) se concevoir par la nature humaine toute seule, comme par sa cause prochaine. Mais tout homme, par la loi de sa nature, désirant ce qui lui est bon, et s'efforçant d'écarter ce qu'il croit mauvais pour lui (par la Propos. 19, part. 4), et d'un autre côté, tout ce que nous jugeons bon ou mauvais d'après la décision de la raison étant nécessairement bon ou mauvais (par la Propos. 41, part. 2), ce n'est donc qu'en tant que les hommes règlent leur vie d'après la raison qu'ils accomplissent nécessairement les choses qui sont bonnes pour la nature humaine, et partant bonnes pour chaque homme en particulier ; en d'autres termes (par le Coroll. de la Propos. 31, part. 4), les choses qui sont en conformité avec la nature de tous les hommes. Donc les hommes en tant qu'ils vivent selon les lois de la raison, sont toujours et nécessairement en conformité de nature. C. Q. F. D.

Corollaire I : Rien dans la nature des choses n'est plus utile à l'homme que l'homme lui-même, quand il vit selon la raison. Car ce qu'il y a de plus utile pour l'homme, c'est ce qui s'accorde le mieux avec sa nature (par le Coroll. de la Propos. 31, part. 4), c'est à savoir, l'homme (cela est évident de soi). Or, l'homme agit absolument selon les lois de sa nature quand il vit suivant la raison (par la Déf. 2, part. 3), et à cette condition seulement la nature de chaque homme s'accorde toujours nécessairement avec celle d'un autre homme (par la Propos. précéd.). Donc rien n'est plus utile à l'homme entre toutes choses que l'homme lui-même, etc. C. Q. F. D.

Corollaire II : Plus chaque homme cherche ce qui lui est utile, plus les hommes sont réciproquement utiles les uns aux autres. Plus, en effet, chaque homme cherche ce qui lui est utile et s’efforce de se conserver, plus il a de vertu (par la Propos. 20, part. 4), ou, ce qui est la même chose (par la Déf. 8, part. 4), plus il a de puissance pour agir selon les lois de sa nature, c’est-à-dire (par la Propos. 3, part. 3) suivant les lois de sa raison. Or les hommes ont la plus grande conformité de nature quand ils vivent suivant la raison (par la Propos. précéd.). Donc (par le précéd. Coroll.) les hommes sont d’autant plus utiles les uns aux autres que chacun cherche davantage ce qui lui est utile. C. Q. F. D.

Scholie : Ce que nous venons de montrer, l’expérience le confirme par des témoignages si nombreux et si décisifs que c’est une parole répétée de tout le monde : L’homme est pour l’homme un Dieu. Il est rare pourtant que les hommes dirigent leur vie d’après la raison, et la plupart s’envient les uns les autres et se font du mal. Cependant, ils peuvent à peine supporter la vie solitaire, et cette définition de l’homme leur plaît fort : L’homme est un animal sociable. La vérité est que la société a beaucoup plus d’avantages pour l’homme qu’elle n’entraîne d’inconvénients. Que les faiseurs de satires se moquent donc tant qu’il leur plaira des choses humaines ; que les théologiens les détestent à leur gré, que les mélancoliques vantent de leur mieux la vie grossière des champs, qu’ils méprisent les hommes et prennent les bêtes en admiration ; l’expérience dira toujours aux hommes que des secours mutuels leur donneront une facilité plus grande à se procurer les objets de leurs besoins, et que c’est seulement en réunissant leurs forces qu’ils éviteront les périls qui les menacent de toutes parts. Mais je m’abstiens d’insister ici, pour montrer qu’il est de beaucoup préférable et infiniment plus digne de notre intelligence de méditer sur les actions des hommes que sur celles des bêtes. Tout cela sera développé plus tard avec étendue.

PROPOSITION XXXVI

Le bien suprême de ceux qui pratiquent la vertu leur est commun à tous, et ainsi tous en peuvent également jouir.

Démonstration : Agir par vertu, c’est agir sous la conduite de la raison (par la Propos. 24, part. 4), et tout l’effort des actions que la raison dirige ne va qu’à un seul objet qui est de comprendre (par la Propos. 26, part. 4), et

conséquemment (par la propos. 28, part. 4), le bien suprême de ceux qui pratiquent la vertu c'est de connaître Dieu, c'est-à-dire (par la Propos. 47, part. 2, et son Schol.) un bien qui est commun à tous les hommes, et que tous, en tant qu'ils ont même nature, peuvent également posséder.

Scholie : On m'adressera peut-être cette question : Si le souverain bien de ceux qui suivent la vertu n'était pas commun à tous, ne s'ensuivrait-il pas, comme plus haut (par la Propos. 25, part. 4), que les hommes, en tant qu'ils vivent suivant la raison, c'est-à-dire (par la Propos. 35, part. 4), en tant qu'ils sont en conformité parfaite de nature, sont contraires les uns aux autres ? Je réponds à cela que ce n'est point par accident, mais par la nature même de la raison, que le souverain bien des hommes leur est commun à tous. Le souverain bien, en effet, est de l'essence même de l'homme en tant que raisonnable, et l'homme ne pourrait exister ni être conçu s'il n'avait pas la puissance de jouir de ce bien souverain, puisqu'il appartient à l'essence de l'âme humaine (par la Propos. 47, Part. 2) d'avoir une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

PROPOSITION XXXVII

Le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.

Démonstration : Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, sont très utiles l'un à l'autre (par le Coroll. 1 de la Propos. 35, part. 4), et conséquemment (par la Propos. 19, part. 4) la raison nous déterminera nécessairement à faire que les hommes vivent sous la conduite de la raison. Or le bien que désire pour lui-même celui qui vit suivant la raison, c'est-à-dire (par la Propos. 24, part. 4) celui qui pratique la vertu, c'est de comprendre (par la Propos. 26, part. 4). Donc ce même bien qu'il désire pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes. En outre, le désir, en tant qu'il se rapporte à l'âme, est l'essence même de l'âme (par la Déf. 1 des pass.) ; or, l'essence de l'âme consiste dans la connaissance (par la Propos. 11, part. 2), laquelle enveloppe la connaissance de Dieu (par la Propos. 47, part. 2), et ne peut, sans la connaissance de Dieu, ni exister, ni être conçue (par la Propos. 15, part. 1). Par conséquent, à mesure que l'essence de l'âme enveloppe une plus grande connaissance de Dieu,

l'homme vertueux désire avec plus de force pour les autres le bien qu'il désire pour lui-même. C. Q. F. D.

Autre démonstration : Le bien que l'homme désire et aime pour lui, il l'aimera d'une façon plus ferme (par la Propos. 31, part. 3), s'il voit que les autres l'aiment aussi ; et conséquemment (par le Coroll. de cette même Propos.) il fera effort pour que les autres l'aiment aussi ; et comme ce bien est commun à tous (par la Propos. précéd.) et que tous en peuvent jouir, il s'ensuit qu'il fera effort (par la même raison) pour que tous en jouissent, et cela avec d'autant plus de force (par la Propos. 37, part. 3) que lui-même jouira davantage de ce bien.

Scholie I : Celui qui fait effort, uniquement par passion, pour que les autres aiment ce qu'il aime et pour qu'ils vivent à son gré, celui-là, n'agissant de la sorte que sous l'empire d'une aveugle impulsion, devient odieux à tout le monde, surtout à ceux qui ont d'autres goûts que les siens et s'efforcent en conséquence à leur tour de les faire partager aux autres. De plus, comme le bien suprême que la passion fait désirer aux hommes est souvent de nature à ne pouvoir être possédé que par un seul, il en résulte que les amants ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes, et, tout en prenant plaisir à célébrer les louanges de l'objet aimés craignent de persuader ceux qui les écoutent. Au contraire, ceux qui s'efforcent de conduire les autres par la raison n'agissent point avec impétuosité, mais avec douceur et bienveillance, et ceux-là sont toujours d'accord avec eux-mêmes.

Tout désir, toute action dont nous sommes nous-mêmes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, je les rapporte à la *religion.* J'appelle *piété* le désir de faire du bien dans une âme que la raison conduit. Le désir de s'unir aux autres par les liens de l'amitié, quand il possède une âme qui se gouverne par la raison, je le nomme *honnêteté,* et l'honnête est pour moi ce qui est l'objet des louanges des hommes que la raison gouverne, comme le déshonnête est ce qui est contraire à la formation de l'amitié. J'ai expliqué en outre quels sont les fondements de l'Etat, et il est aisé aussi de déduire de ce qui précède la différence qui sépare la vertu véritable de l'impuissance. La vertu véritable n'est autre chose, en effet, qu'une vie réglée par la raison ; et par conséquent l'impuissance consiste en ce seul point que l'homme se laisse gouverner par les objets du dehors et déterminer par eux à des actions qui sont en harmonie avec la constitution

commune des choses extérieures, mais non avec sa propre nature, considérée en elle-même. Tels sont les principes que, dans le Schol. de la Propos 18, part. 4, j'avais promis d'expliquer. Ils font voir clairement que la loi qui défend de tuer les animaux est fondée bien plus sur une vaine superstition et une pitié de femme que sur la saine raison ; la raison nous enseigne, en effet, que la nécessité de chercher ce qui nous est utile nous lie aux autres hommes, mais nullement aux animaux ou aux choses d'une autre nature que la nôtre. Le droit qu'elles ont contre nous, nous l'avons contre elles. Ajoutez à cela que le droit de chacun se mesurant par sa vertu ou par sa puissance, le droit des hommes sur les animaux est bien supérieur à celui des animaux sur les hommes. Ce n'est pas que je refuse le sentiment aux bêtes. Ce que je dis, c'est qu'il n'y a pas là de raison pour ne pas chercher ce qui nous est utile, et par conséquent pour ne pas en user avec les animaux comme il convient à nos intérêts, leur nature n'étant pas conforme à la nôtre, et leurs passions étant radicalement différentes de nos passions (voy. le Schol. de la Propos. 57, part. 3). Il me reste à expliquer en quoi consistent le juste, l'injuste, le péché et le mérite. C'est ce que je vais faire dans le Scholie suivant.

Scholie II : J'ai promis, dans l'appendice de la première partie, d'expliquer en quoi consistent la louange et le blâme, le mérite et le péché, le juste et l'injuste. Pour ce qui est de la louange et du blâme, j'en ai traité dans le Schol. de la Propos. 29, part. 3. Le moment est venu d'exposer la nature des autres notions ; mais il faut auparavant que je dise quelques mots de l'état naturel de l'homme et de son état social.

Tout homme existe par le droit suprême de la nature, et en conséquence, tout homme accomplit par ce même droit les actions qui résultent de la nécessité de sa nature ; d'où il suit que tout homme, toujours en vertu du même droit, juge de ce qui est bon et mauvais et veille à son intérêt particulier, suivant sa constitution particulière (voy. les Propos. 19 et 20, part. 4), se venge du mal qu'on lui fait (voy. le Coroll. 2 de la Propos. 40, part. 3), s'efforce enfin de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait (voy. Propos. 28, part. 3). Si les hommes réglaient leur vie selon la raison, chacun serait en possession de ce droit sans dommage pour autrui (par le Coroll. 1 de la Propos. 35, part. 4) ; mais comme ils sont livrés aux passions (par le Coroll. de la Propos. 4, part. 4), lesquelles surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu de l'homme (par la Propos. 6, part. 4), ils

sont poussés en des directions diverses (par la Propos. 33, part. 4) et même contraires (par la Propos. 34, part. 4), tandis qu'ils auraient besoin de se prêter un mutuel secours (par le Schol. de la Propos. 35, part. 4). Afin donc que les hommes puissent vivre en paix et se secourir les uns les autres, il est nécessaire qu'ils cèdent quelque chose de leur droit naturel, et s'engagent mutuellement, pour leur commune sécurité, à ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui. Or, comment pourra-t-il arriver que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux passions (par le Coroll. de la Propos. 4, part. 4), et par suite inconstants et variables (par la Propos. 33, part. 4), puissent s'inspirer une mutuelle sécurité, une confiance mutuelle ? C'est ce qu'on a clairement montré par la Propos. 7, part. 4, et la Propos. 39, part. 3, qui portent qu'aucune passion ne peut être empêchée que par une passion contraire et plus forte, et que chacun s'abstient de faire du mal à autrui par crainte de recevoir un mal plus grand. La société pourra donc s'établir à cette condition qu'elle disposera du droit primitif de chacun de venger ses injures et de juger de ce qui est bien et de ce qui est mal, et qu'elle aura aussi le pouvoir de prescrire une manière commune de vivre, et de faire des lois, en leur donnant pour sanction, non pas la raison, qui est incapable de contenir les appétits (par le Schol. de la Propos. 17, part. 4), mais la menace d'un châtiment. Cette société, fondée sur les lois et sur le pouvoir qu'elle a de se conserver, c'est l'Etat ; et ceux qu'elle couvre de la protection de son droit, ce sont les citoyens. Nous voyons clairement par ces principes que dans l'état de nature il n'y a rien qui soit bon ou mauvais par le consentement universel, puisqu'alors chacun ne songe qu'à son utilité propre, et suivant qu'il a telle constitution et telle idée de son intérêt particulier, décide de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, et n'est tenu d'obéir à nul autre qu'à soi-même ; de telle sorte que, dans l'état de nature, il est impossible de concevoir le péché. Mais il en va tout autrement dans l'état de société, où le consentement universel a déterminé ce qui est bien et ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à l'Etat. Le péché consiste donc tout simplement dans la désobéissance, laquelle est punie conséquemment par le seul droit de l'Etat ; et l'obéissance au contraire est un mérite pour le citoyen, en ce qu'elle le fait juger digne de jouir des avantages de la société. De plus, dans l'état de nature, personne n'est, du consentement commun, le maître d'aucune chose, et il n'y a rien dans la nature dont on puisse dire qu'elle appartienne à tel homme et non à tel autre. Toutes choses sont à tous, et par conséquent il est impossible de concevoir dans l'état de nature

la volonté de rendre à chacun son droit, ou de dépouiller personne de sa propriété ; en d'autres termes, il n'y a dans l'état de nature ni juste ni injuste, et ce n'est que le consentement commun qui détermine dans l'état de société ce qui appartient à chacun. Par où l'on voit clairement que le juste et l'injuste, le péché et le mérite, sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expriment la nature de l'âme. Mais en voilà assez sur ce point.

PROPOSITION XXXVIII

Tout ce qui dispose le corps humain de telle façon qu'il puisse être affecté de plusieurs manières, tout ce que le rend propre à affecter de plusieurs manières les corps extérieurs, tout cela est utile à l'homme, et d'autant plus utile que le corps est rendu plus propre à être affecté de plusieurs manières et à affecter les corps extérieurs ; au contraire, cela est nuisible à l'homme, qui rend son corps moins propre a ces diverses fonctions.

Démonstration : Plus le corps est propre à ces fonctions, plus l'âme est propre à percevoir (par la Propos. 14, part. 2), et par conséquent, tout ce qui dispose le corps à les remplir et l'y rend propre est nécessairement bon et utile (par les Propos. 26 et 27, part. 4), et d'autant plus utile qu'il y rend le corps plus propre ; tandis qu'au contraire (par la même Propos. 14, part. 2, prise en sens inverse, et par les Propos. 26 et 27, part. 4), ce qui rend le corps moins propre à ces fonctions est nuisible à l'homme. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXIX

Ce qui conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est bon ; ce qui charge ce rapport, au contraire, est mauvais.

Démonstration : Le corps humain a besoin, pour se conserver, de plusieurs autres corps (par le Post. 4, part. 2). Or ce qui constitue l'essence, la forme du corps humain, c'est que ses parties se communiquent leur mouvement dans un rapport déterminé (par la Déf. placée avant le Lem. 4, qui lui-même se trouve après la Propos. 13, part. 2). Donc, ce qui conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain conserve en même temps la forme du corps humain, et

conséquemment dispose le corps (par les Post. 3 et 6, part. 2) à être affecté de plusieurs manières, et à affecter de plusieurs manières les corps extérieurs, cela, dis-je, est bon (par la Propos. précéd.). De plus, toute chose qui donne aux parties du corps humain un autre rapport de mouvement et de repos donne au corps humain une autre forme ou essence (par la même Déf., part. 2), c'est-à-dire *(comme cela est de soi évident, et comme on en a prévenu d'ailleurs à la fin de la Préface de la quatrième partie)* détruit le corps humain, et le rend par conséquent incapable d'être affecté de plusieurs manières, d'où il suit que cette chose est mauvaise (par la Propos. précéd.). C. Q. F. D.

Scholie : On expliquera dans la cinquième partie jusqu'à quel point tout cela peut nuire au corps ou lui être utile. Je ferai seulement remarquer ici que j'entends par la mort du corps humain une disposition nouvelle de ses parties, par laquelle elles ont à l'égard les unes des autres de nouveaux rapports de mouvement et de repos ; car je n'ose pas nier que le corps humain ne puisse, en conservant la circulation du sang et les autres conditions ou signes de la vie, revêtir une nature très différente de la sienne. Je n'ai en effet aucune raison qui me force à établir que le corps ne meurt pas s'il n'est changé en cadavre, l'expérience paraissant même nous persuader le contraire. Il arrive quelquefois à un homme de subir de tels changements qu'on ne peut guère dire qu'il soit le même homme. J'ai entendu conter d'un poète espagnol qu'ayant été atteint d'une maladie, il resta, quoique guéri, dans un oubli si profond de sa vie passée qu'il ne reconnaissait pas pour siennes les fables et les tragédies qu'il avait composées ; et certes on aurait pu le considérer comme un enfant adulte, s'il n'avait gardé souvenir de sa langue maternelle. Cela paraît-il incroyable ? Que dire alors des enfants ? Un homme d'un âge avancé n'a-t-il pas une nature si différente de celle de l'enfant qu'il ne pourrait se persuader qu'il a été enfant, si l'expérience et l'induction ne lui en donnaient l'assurance ? Mais pour ne pas donner sujet aux esprits superstitieux de soulever d'autres questions, j'aime mieux n'en pas dire davantage.

PROPOSITION XL

Tout ce qui tend à réunir les hommes en société, en d'autres termes, tout ce qui les fait vivre dans la concorde, est utile, et au contraire, tout ce qui

introduit la discorde dans la cité est mauvais.

Démonstration : En effet, tout ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde les fait vivre sous la conduite de la raison (par la Propos. 35, part. 4), et conséquemment (par les Propos. 26 et 27, part. 4), est bon. Au contraire (et par la même raison), tout ce qui excite des discordes est mauvais. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLI La joie, considérée directement, n'est pas mauvaise, mais bonne ; la tristesse, au contraire, considérée directement, est mauvaise.

Démonstration : La joie (par la Propos. 11, part. 3, et son Schol.) est une passion qui augmente ou favorise la puissance d'action du corps ; la tristesse, au contraire, est une passion qui la diminue ou l'empêche. Donc (par la Propos. 38, part. 4) la joie est bonne, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLII

La gaieté ne peut avoir d'excès, et elle est toujours bonne ; la mélancolie, au contraire, est toujours mauvaise.

Démonstration : La gaieté (voyez-en la Déf. dans le Schol. de la Propos. 11, part. 3) est une joie qui consiste, en tant qu'elle se rapporte au corps, en ce que toutes les parties du corps sont affectées d'une manière égale, c'est-à-dire (par la Propos. 11, part. 3) en ce que toutes les parties du corps ont entre elles les mêmes rapports de mouvement et de repos ; et en conséquence (par la Propos. 39, part. 4), la gaieté est toujours bonne et ne peut avoir d'excès. Mais la mélancolie (voyez-en la Déf. dans le même Schol. de la Propos. 11, part. 3) est une tristesse qui consiste, en tant qu'elle se rapporte au corps, en ce que la puissance de ce corps éprouve une diminution ou un empêchement ; d'où il suit (par la Propos. 38, part. 4) qu'elle est toujours mauvaise. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLIII

Le chatouillement est susceptible d'excès et peut être mauvais ; la douleur, à son tour, peut être bonne, en tant que le chatouillement ou la joie sont mauvais.

Démonstration : Le chatouillement est un sentiment de joie qui consiste, relativement au corps, en ce que l'une de ses parties, ou bien un certain nombre d'entre elles, sont affectées de préférence à toutes les autres (voyez la Déf. de cette passion dans le Schol. de la Propos. 11, part. 3) ; et cette affection peut avoir une telle puissance qu'elle surpasse les autres actions du corps (par la Propos. 6, part. 4), et s'attache à lui avec persistance, de manière à empêcher que le corps puisse être propre à recevoir des modifications diverses ; d'où il suit (par la Propos. 38, part. 4) que cette affection est mauvaise. Maintenant, la douleur, qui est au contraire un sentiment de tristesse, prise en soi, ne peut être bonne (par la Propos. 41, part. 4). Mais comme sa force et son accroissement se mesurent par le rapport de la puissance d'une cause extérieure avec la nôtre (par la Propos. 5, part. 4), nous pouvons concevoir pour cette passion une infinité de degrés divers de force et des modifications infinies (par la Propos. 3, part. 4), et, en conséquence, on peut la concevoir de telle façon qu'elle puisse contenir le chatouillement, en faire disparaître l'excès, et empêcher ainsi (par la première part. de cette propos.) que le corps ne devienne moins propre à ses fonctions. Or, sous ce point de vue, la douleur est bonne. C. Q. F. D.

PROPOSITION XLIV

L'amour et le désir sont sujets à l'excès.

Démonstration : L'amour est une joie (par la Déf. 6 des pass.) accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Le chatouillement est donc un amour accompagné de l'idée d'une cause extérieure (par le Schol. de la Propos. 11, part. 3), et conséquemment, l'amour (par la Propos. précéd.) est sujet à l'excès.

En second lieu, le désir est d'autant plus fort que la passion d'où il provient est plus forte (par la Propos. 37, part. 3). Par conséquent, de même qu'une passion peut (par la Propos. 6, part. 4) surpasser les autres actions de l'homme, de même aussi le désir qui naît de cette passion peut surpasser tous les autres désirs, et de la sorte, il est sujet au même excès où tombe le chatouillement, comme on vient de le faire voir dans la Proposition précédente. C. Q. F. D.

Scholie : L'hilarité, que j'ai rangée entre les bonnes passions, est plus facile à concevoir qu'à observer. Car les passions qui agitent chaque jour

nos âmes se rapportent le plus souvent à quelque partie du corps qui est affectée à l'exclusion des autres, et de là vient qu'elles tombent dans l'excès et tiennent l'âme attachée à la contemplation d'un seul objet avec une telle force qu'elle ne peut penser à autre chose ; et bien que les hommes soient sujets à un grand nombre de passions, qu'il soit rare par conséquent d'en rencontrer qui soient toujours agitées par une seule et même passion, cependant il ne manque pas d'exemples de cette influence exclusive et opiniâtre d'une passion unique. Nous voyons aussi des hommes qui sont affectés par un certain objet avec une si grande vivacité qu'ils le croient devant leurs yeux quand il est absent ; et si pareille chose arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il est en délire, qu'il perd le sens. Nous pensons aussi de ces amoureux qui ne songent nuit et jour qu'à la maîtresse, ou à la courtisane dont ils sont épris, qu'ils sont en délire, parce que leur passion nous amuse ; mais quand nous voyons un avare ne penser qu'à l'argent ou au gain, un ambitieux à la gloire, etc., nous ne disons pas qu'ils soient en délire, parce qu'ils sont en général insupportables à leurs semblables et que nous les jugeons dignes de haine. Cependant l'avarice, l'ambition, le libertinage, sont au fond des espèces de délires, quoiqu'on ne les compte pas au nombre des maladies.

PROPOSITION XLV

La haine ne peut jamais être bonne.

Démonstration : Quand nous haïssons une personne, nous nous efforçons de la détruire (par la Propos. 39, part. 3), c'est-à-dire (par la Propos. 37, part. 4) de faire une chose qui est mauvaise. Donc, etc. C. Q. F. D.

Scholie : On remarquera que, dans cette Proposition comme dans les précédentes, j'entends par haine une passion qui a les hommes pour objet.

Corollaire I : L'envie, la dérision, le mépris, la haine, la vengeance, toutes les passions qui se rapportent à la haine ou qui en proviennent sont mauvaises, conséquence qui résulte aussi des Propos. 37, part. 4, et 39, part. 3.

Corollaire II : Tout ce que nous désirons par l'effet de la haine est honteux et, dans l'Etat, contraire à la justice. C'est ce qui résulte également

de la Propos. 39, part. 3, et de la Défin. des choses honteuses et injustes (voyez le Schol. de la Propos. 37, part. 4).

Scholie : Entre la dérision (que j'ai appelée passion mauvaise dans le Coroll. 1) et le rire, je reconnais une grande différence ; car le rire, comme le badinage, est un pur sentiment de joie ; par conséquent il ne peut avoir d'excès et de soi il est bon (par la Propos. 41, part. 4). En quoi, en effet, est-il plus convenable de soulager sa faim ou sa soif que de chasser la mélancolie ? Telle est du moins ma manière de voir, quant à moi, et j'ai disposé mon esprit en conséquence. Aucune divinité, ni qui que ce soit, excepté un envieux, ne peut prendre plaisir au spectacle de mon impuissance et de mes misères, et m'imputer à bien les larmes, les sanglots, la crainte, tous ces signes d'une âme impuissante. Au contraire, plus nous avons de joie, plus nous acquérons de perfection ; en d'autres termes, plus nous participons nécessairement à la nature divine. Il est donc d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible (pourvu que cela n'aille pas jusqu'au dégoût, car alors ce n'est plus jouir). Oui, il est d'un homme sage de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne. En effet, le corps humain se compose de plusieurs parties de différente nature, qui ont continuellement besoin d'aliments nouveaux et variés, afin que le corps tout entier soit plus propre à toutes les fonctions qui résultent de sa nature, et par suite, afin que l'âme soit plus propre, à son tour, aux fonctions de la pensée. Cette règle de conduite que nous donnons est donc en parfait accord et avec nos principes, et avec la pratique ordinaire. Si donc il y a des règles différentes, celle-ci est la meilleure et la plus recommandable de toute façon, et il n'est pas nécessaire de s'expliquer sur ce point plus clairement et avec plus d'étendue.

PROPOSITION XLVI

Celui qui vit sous la conduite de la raison s'efforce, autant qu'il est en lui, d'opposer aux sentiments de haine, de colère, de mépris, etc., qu'on a pour lui, des sentiments contraires d'amour et de générosité.

Démonstration : Toutes les passions qui proviennent de la haine sont mauvaises (par le Coroll. 1 de la précéd. Propos.), et conséquemment, celui

qui règle sa vie suivant la raison s'efforce, autant que possible, d'écarter de soi les passions haineuses (par la Propos. 19, part. 4), et de les écarter de l'âme d'autrui (par la Propos. 37, part. 4). Or, la haine s'augmente par une haine réciproque, et au contraire, elle peut être étouffée par l'amour (en vertu de la Propos. 43, part. 3), de telle sorte que la haine se change en amour (par la Propos. 44, part. 3). Ainsi donc, celui qui vit selon la raison s'efforce d'opposer aux sentiments de haine, etc., des sentiments d'amour, tels que la générosité, etc. (voyez la Déf. de cette passion au Schol. de la Propos. 59, part. 3). C. Q. F. D.

Scholie : Celui qui veut venger ses injures en rendant haine pour haine ne peut manquer d'être malheureux. Celui au contraire qui s'efforce de combattre la haine par l'amour trouve dans ce combat la joie et la sécurité. Il résiste avec une légale facilité à un seul homme et à plusieurs, et a moins besoin que personne du secours de la fortune. Ceux qu'il parvient à vaincre, il les laisse joyeux, avec une augmentation de force au lieu d'un affaiblissement : toutes choses qui résultent si clairement des seules définitions de l'amour et de l'entendement, qu'il est inutile d'en donner une démonstration spéciale.

PROPOSITION XLVII

Les passions de l'espérance et de la crainte ne peuvent jamais être bonnes par elles-mêmes.

Démonstration : L'espérance et la crainte sont des passions inséparables de la tristesse. Car, d'abord, la crainte est une sorte de tristesse (par la Déf : 13 des pass.), et l'espérance (voyez l'Expl. des Déf. 12 et 13 des pass.) est toujours accompagnée de crainte ; d'où il suit (par la Propos. 41, part. 4) que ces passions ne peuvent jamais être bonnes par elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles sont capables d'empêcher les excès de la joie (par la Propos. 43, part. 4). C. Q. F. D.

Scholie : Joignez à cela que ces passions marquent un défaut de connaissance et l'impuissance de l'âme ; et c'est pourquoi la sécurité, le désespoir, le contentement et le remords sont aussi des signes d'impuissance. Car bien que la sécurité et le contentement soient des passions nées de la joie, elles supposent une tristesse antérieure, savoir, celle qui accompagne toujours l'espérance et la crainte. De là vient que plus nous faisons effort pour vivre sous la conduite de la raison, plus aussi nous

diminuons notre dépendance à l'égard de l'espérance et de la crainte, plus nous arrivons à commander à la fortune, et à diriger nos actions suivant une ligne régulière et raisonnable.

PROPOSITION XLVIII

Les passions de l'estime et du mépris sont toujours mauvaises.

Démonstration : Car ces passions (par les Déf. 21 et 22 des pass.) sont contraires à la raison et partant mauvaises (par les Propos. 26 et 27, part. 4). C. Q. F. D.

PROPOSITION XLIX

L'estime rend aisément orgueilleux l'homme qui en est l'objet.

Démonstration : Si nous voyons que, par amour pour nous, on pense de nous plus de bien qu'il ne faut, nous serons aisément disposés à nous en glorifier (par le Schol. de la Propos. 41, part. 3), c'est-à-dire à en éprouver de la joie (par la Déf. 29 des pass.) ; et ce bien qu'on dit de nous, nous le croirons aisément (par la Propos. 25, part. 3), d'où il arrivera que, par amour pour nous, nous penserons de nous plus de bien qu'il ne faut, en d'autres termes (par la Déf. 27 des pass.), que nous deviendrons aisément orgueilleux. C. Q. F. D.

PROPOSITION L

La pitié est, de soi, mauvaise et inutile dans une âme qui vit selon la raison.

Démonstration : En effet, la pitié est une sorte de tristesse (par la Déf. 18 des pass.), et partant elle est, de soi, mauvaise (par la Propos. 41, part. 4). Quant au bien qui en résulte, je veux dire celui que nous faisons en nous efforçant de délivrer de sa misère l'objet de notre pitié (par le Coroll. 3 de la propos. 27, part. 3), la raison seule nous porte à désirer de l'accomplir (par la Propos. 37, part. 4), et ce n'est même que par la raison (par la propos. 27, part. 4) que nous pouvons faire le bien, en sachant certainement que nous faisons le bien ; d'où il suit que la pitié est, de soi, mauvaise et inutile dans une âme qui vit selon la raison.

Corollaire : Il résulte aussi de là que celui qui vit selon la raison s'efforce, autant qu'il est en lui, de ne pas être touché par la pitié.

Scholie : Celui qui a bien compris que toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine, et se font suivant les lois et les règles éternelles de la nature, ne rencontrera jamais rien qui soit digne de haine, de moquerie ou de mépris, et personne ne lui inspirera jamais de pitié ; il s'efforcera toujours au contraire, autant que le comporte l'humaine vertu, de bien agir et, comme on dit, de se tenir en joie. J'ajoute que l'homme qui est aisément touché de pitié et remué par la misère ou les larmes d'autrui agit souvent de telle sorte qu'il en éprouve ensuite du regret ; ce qui s'explique, soit parce que nous ne faisons jamais le bien avec certitude quand c'est la passion qui nous conduit, soit encore parce que nous sommes aisément trompés par de fausses larmes. Il est expressément entendu que je parle ici de l'homme qui vit selon la raison. Car si un homme n'est jamais conduit, ni par la raison, ni par la pitié, à venir au secours d'autrui, il mérite assurément le nom d'inhumain, puisqu'il ne garde plus avec l'homme aucune ressemblance (par la Propos. 27, part. 3).

PROPOSITION LI

Un penchant favorable pour une personne n'est pas contraire à la raison ; il peut s'accorder avec et en provenir.

Démonstration : Un penchant favorable, en effet, c'est l'amour qu'on a pour une personne qui fait du bien à autrui (par la Déf. 19 des pass.), et par conséquent, il se peut rapporter à l'âme, en tant que l'âme agit (par la Propos. 59, part. 3), c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 3, part 3) en tant qu'elle comprend, d'où il suit que cette inclination est d'accord avec la raison, etc. C. Q. F. D.

Autre démonstration : Celui qui vit selon la raison, désire pour autrui ce qu'il désire pour lui-même (par la Propos. 37, part. 4). En conséquence, de cela seul qu'il voit une personne faire du bien à autrui, son propre effort pour faire aussi du bien en est favorisé ; il éprouve donc un sentiment de joie (par la Propos. 11, part. 3), lequel *(d'après l'hypothèse)* est accompagné de l'idée de la personne qui fait du bien à autrui. Ainsi donc (par la Déf. 19 des pass.) il a du penchant pour elle. C. Q. F. D.

Scholie : L'indignation, telle que nous l'avons définie (voyez la Déf. 20 des pass.), est nécessairement mauvaise (par la Propos. 45, Part. 4) ; mais il faut remarquer que lorsque le souverain, animé du désir de maintenir la paix dans l'Etat, punit un citoyen qui a commis une injustice à l'égard d'autrui, je ne dis point qu'il s'indigne contre lui ; car ce n'est point ici la haine qui pousse le souverain à perdre un citoyen ; c'est l'amour de l'Etat qui le décide à le punir.

PROPOSITION LII

La paix intérieure peut provenir de la raison, et cette paix née de la raison est la plus haute où il nous soit donné d'atteindre.

Démonstration : La paix intérieure, c'est la joie qui naît pour l'homme de la contemplation de soi-même et de sa puissance d'agir (par la Déf. 25 des pass.). Or, la véritable puissance d'agir de l'homme ou sa vertu, c'est la raison elle-même (par la Propos. 3, part. 3) que l'homme contemple clairement et distinctement (par les Propos. 40 et 43, part. 2) ; d'où il suit que la paix intérieure naît de la raison. De plus, l'homme, quand il se contemple soi-même, ne perçoit d'une façon claire et distincte, c'est-à-dire adéquate, rien autre chose que ce qui suit de sa puissance d'agir (par la Déf. 2, part. 3), en d'autres termes (par la Propos. 3, part. 3), de sa puissance de comprendre : et par conséquent, le plus haut degré de la paix intérieure ne peut naître que de cette seule contemplation. C. Q. F. D.

Scholie : La paix intérieure est réellement l'objet le plus élevé de nos espérances ; car personne (comme on l'a démontré dans la Propos. 25) ne s'efforce de conserver son être pour une autre fin que soi-même ; et comme cette paix intérieure est entretenue et fortifiée en nous par les louanges (en vertu du Coroll. de la propos. 53, part. 3) et troublée au contraire par le blâme d'autrui (en vertu du Coroll. de la Propos. 55, part. 3), on s'explique ainsi que la gloire soit le principal mobile de nos actions, et que la vie avec l'opprobre nous devienne presque insupportable.

PROPOSITION LIII

L'humilité n'est point une vertu ; en d'autres termes, elle ne provient point de la raison.

Démonstration : L'humilité, c'est la tristesse qui naît pour l'homme du spectacle de son impuissance (par la Déf. 26 des pass.). Or l'homme, en tant qu'il a de soi-même une connaissance raisonnable, comprend par cela même son essence, c'est-à-dire (par la Propos. 7, part. 3) sa puissance. Si donc l'homme, en se considérant lui-même, aperçoit en lui quelque impuissance, cela ne peut venir de ce qu'il se comprend lui-même, mais bien (comme on l'a démontré à la Propos. 55, part. 3) de ce que sa puissance d'action est empêchée de quelque manière. Suppose-t-on que l'idée de cette impuissance vient de ce que l'homme conçoit une puissance plus grande que la sienne et dont la connaissance détermine sa puissance propre ; cela ne signifie pas autre chose alors, sinon que l'homme se comprend lui-même d'une façon distincte (en vertu de la Propos. 26, part. 4), parce que sa puissance d'agir vient à être favorisée. Ainsi donc l'humilité, je veux dire la tristesse qui naît pour l'homme de l'idée de son impuissance, ne provient pas de la vraie connaissance de soi-même ou de la raison ; ce n'est point une vertu, c'est une passion. C. Q. F. D.

PROPOSITION LIV

Le repentir n'est point une vertu, ou en d'autres termes, il ne provient point de la raison ; au contraire, celui qui se repent d'une action est deux fois misérable ou impuissant.

Démonstration : La première partie de cette proposition se prouve comme la proposition précédente. La seconde résulte évidemment de la seule définition du repentir (voyez la Déf. 27 des pass.) ; car l'âme, livrée à cette passion, se laisse vaincre et par un désir dépravé et par la tristesse.

Scholie : Les hommes ne dirigeant que rarement leur vie d'après la raison, il arrive que ces deux passions de l'humilité et du repentir, comme aussi l'espérance et la crainte qui en dérivent, sont plus utiles que nuisibles ; et puisque enfin les hommes doivent pécher, il vaut encore mieux qu'ils pèchent de cette manière. Car si les hommes dont l'âme est impuissante venaient tous à s'exalter également et par l'orgueil, ils ne seraient plus réprimés par aucune honte, par aucune crainte, et on n'aurait aucun moyen de les tenir en bride et de les enchaîner. Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. Il ne faut donc point s'étonner que les prophètes, consultant l'utilité commune et non celle d'un petit nombre, aient si fortement recommandé l'humilité, le repentir et la subordination. Car on

doit convenir que les hommes dominés par ces passions sont plus aisés à conduire que les autres et plus disposés à mener une vie raisonnable, c'est-à-dire à devenir libres et à jouir de la vie des heureux.

PROPOSITION LV

Le plus haut degré de l'orgueil ou du mépris de soi est le plus haut degré de l'ignorance de soi.

Démonstration : Cela résulte évidemment des Définitions 28 et 29 des affections.

PROPOSITION LVI

Le plus haut degré de l'orgueil comme de l'abjection marque le plus haut degré d'impuissance de l'âme.

Démonstration : Le premier fondement de la vertu, c'est de conserver notre être (par le Coroll. de la Propos. 22, part. 4), et cela, selon les ordres de la raison (par la Propos. 14, part. 4). En conséquence, celui qui s'ignore soi-même ignore le fondement de toutes les vertus. De plus, agir par vertu, ce n'est autre chose qu'agir selon les lois de la raison (par la Propos. 24, part. 4), et celui qui agit selon les lois de la raison doit nécessairement savoir qu'il agit ainsi (par la Propos. 43. part. 2). Par conséquent celui qui s'ignore soi-même, et qui partant (comme on vient de le démontrer) ignore toutes les vertus, celui-là est le plus éloigné du monde d'agir par vertu ; d'où il résulte évidemment (par la Déf. 8, part. 4) qu'il est impuissant au plus haut degré ; donc le plus haut degré de l'orgueil ou de l'abjection marque le plus haut degré d'impuissance de l'âme.

Corollaire : Il suit très clairement de cette proposition que les hommes orgueilleux et abjects sont entre les hommes les plus sujets aux passions.

Scholie : Toutefois l'abjection peut se corriger plus aisément que l'orgueil, parce qu'elle est un sentiment de tristesse ; tandis que l'orgueil est un sentiment de joie, et conséquemment cette passion est plus forte que l'autre (par la Propos. 18, part. 4).

PROPOSITION LVII

L’orgueilleux aime la présence des parasites, des flatteurs, et il déteste celle des gens de coeur.

Démonstration : L’orgueil, c’est la joie d’un homme qui pense de soi plus de bien qu’il n’est juste (par les Déf. 6 et 28 des passions.), et cette opinion de soi-même, l’orgueilleux s’efforce, autant qu’il est en lui, de l’entretenir dans son âme (voyez le Schol. de la Propos. 13, part. 3) ; par conséquent il devra aimer la présence des parasites, des flatteurs (sortes de caractères trop connus pour que je n’en aie point omis la définition), et haïr au contraire celle des gens de cœur qui l’estiment son juste prix. C. Q. F. D.

Scholie : Il serait trop long d’énumérer ici tous les maux qu’entraîne l’orgueil, puisque les orgueilleux sont sujets à toutes les passions, mais à aucune moins qu’à l’amour et à la pitié. Je dois faire remarquer du moins que celui-là aussi est appelé orgueilleux qui pense des autres moins de bien qu’il ne faut ; et dans ce sens l’orgueil peut être défini : un sentiment de joie né d’une fausse opinion qui fait qu’un homme se croit au-dessus de ses semblables. L’abjection, qui est la passion opposée, se définira alors : un sentiment de tristesse né d’une fausse opinion qui fait qu’un homme se croit au-dessous de ses semblables. Cela posé, on conçoit aisément que l’orgueilleux soit nécessairement envieux (voyez le Schol. de la Propos. 55, part. 3) et haïsse surtout ceux qui sont loués pour leurs grandes vertus ; et on comprend aussi que cette haine ne soit pas aisément étouffée par l’amour et par les bienfaits (voyez le Schol. de la Propos. 41, part. 3), et que les hommes de cette espèce ne se plaisent que dans le commerce de ceux qui flattent l’impuissance de leur âme, et d’un sot font bientôt un insensé.

Quoique l’abjection soit le contraire de l’orgueil, l’homme abject est très voisin de l’orgueilleux. En effet, tandis que le sentiment de son impuissance, comparé à la puissance ou à la vertu d’autrui, lui inspire de la tristesse, cette tristesse est calmée et fait place à la joie aussitôt que son imagination s’attache à considérer les vices d’autrui ; et de là le proverbe : *C’est la consolation des malheureux d’avoir des compagnons de leur malheur*. Au contraire, l’homme livré à l’abjection sera saisi d’une tristesse d’autant plus grande qu’il se croira plus au dessous des autres ; d’où il arrive qu’il n’y a pas d’hommes plus portés à l’envie que ceux dont je parle et plus empressés d’observer les actions des hommes, pour les censurer plutôt que pour les corriger ; enfin ils ne louent que l’abjection et s’en font honneur, de manière pourtant à ne jamais quitter leur personnage. Toutes

ces conséquences découlent de la nature de cette passion avec autant de nécessité qu'il résulte de la nature d'un triangle que ses trois angles égalent deux droits ; mais j'ai déjà averti qu'en donnant aux passions de ce genre le nom de mauvaises passions, je n'avais égard qu'à l'utilité des hommes. Les lois de la nature, en effet, enveloppent l'ordre entier de la nature dont l'homme fait partie ; et j'ai voulu noter cela en passant, afin que personne ne pense que je m'amuse ici à raconter les vices des hommes et leurs folies, au lieu d'exposer la nature et les propriétés dos choses. Car, comme je l'ai dit dans la préface de la troisième partie, je considère les passions humaines et leurs propriétés du même œil que toutes les choses naturelles. Et certes les passions humaines marquent l'art et la puissance de la nature, sinon celle de l'homme, non moins que beaucoup d'autres choses que nous admirons et dont la contemplation nous enchante. Mais je continue d'expliquer ce qu'il y a dans les passions d'utile et de nuisible aux hommes.

PROPOSITION LVIII

Il n'est point contraire à la raison de se glorifier d'une chose ; ce sentiment peut provenir de la raison elle-même.

Démonstration : Cela résulte évidemment de la Déf. 30 des pass. et de la Déf. de l'honnête, telle qu'on la trouvera au Schol. 1 de la Propos. 37, part. 4.

Scholie : Ce qu'on appelle vaine gloire, c'est cette espèce de paix intérieure qui n'est entretenue que par l'opinion du vulgaire, de sorte que, cette opinion venant à disparaître, la paix intérieure, en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 52, part. 4), le souverain bien que chacun aime, disparaît avec elle. Il suit de là que celui qui se fait gloire de l'opinion du vulgaire fait sans cesse effort et s'épuise en inquiétudes de chaque jour pour conserver sa réputation. Le vulgaire, en effet, est changeant et plein d'inconstance, et toute réputation qui ne se maintient pas périt à l'instant. Or, comme tous les glorieux désirent les applaudissements du vulgaire, il est facile à chacun de diminuer la réputation d'un autre, et de cette rivalité qui les anime pour la possession de ce qu'ils croient le souverain bien, naît un désir si violent de s'abaisser l'un l'autre que le vainqueur dans cette lutte est plus glorieux d'avoir nui à ses rivaux que de s'être servi lui-même. Cette gloire, cette paix intérieure, sont donc choses vaines et n'ont aucun fond réel.

Les remarques que je pourrais faire ici sur la honte peuvent se conclure aisément de ce qui a été dit touchant la pitié et le repentir. Je me borne à ajouter que la honte, de même que la commisération, bien qu'elle ne soit pas une vertu, est bonne toutefois, en tant qu'elle marque dans celui qui l'éprouve un désir réel de vivre dans l'honnêteté ; et c'est encore ainsi que la douleur est bonne, en tant qu'elle est une preuve que la partie malade n'est point encore en putréfaction. Ainsi donc, bien qu'un homme qui a honte de quelque action soit par là même dans la tristesse, il est dans un état de perfection plus grand que l'impudent qui n'a aucun désir de bien vivre.

Tels sont les principes que j'avais entrepris d'établir touchant les passions qui dérivent de la joie ou de la tristesse. Quant aux désirs, les uns sont bons, les autres mauvais, suivant qu'ils proviennent de bonnes ou de mauvaises passions. Mais tous ceux qui se forment en nous sous l'influence d'affections passives sont des désirs aveugles.(comme il est aisé de le déduire de ce qui a été dit dans le Schol. de la Propos. 44, part. 4), et ils ne seraient d'aucun usage, si les hommes pouvaient être aisément amenés à vivre sous la conduite de la seule raison. C'est ce que je vais montrer en peu de mots.

PROPOSITION LIX

Toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection passive, la raison nous y peut déterminer indépendamment de cette affection.

Démonstration : Agir selon la raison, ce n'est autre chose (par la Propos. 3 et la Déf. 2, part. 3) qu'accomplir les actions qui résultent de la nécessité de notre nature considérée en elle-même. Or la tristesse est mauvaise, en tant qu'elle diminue ou empêche notre puissance d'agir (par la Propos. 41, part. 4). Donc nous ne pouvons être déterminés par la tristesse à aucune action que nous n'eussions été très capables de faire sous la conduite de la raison. De plus, la joie est mauvaise en tant seulement qu'elle empêche qu'un homme ne soit propre à l'action (par les Propos. 41 et 43, part. 4) ; et par conséquent, sous ce point de vue, elle ne peut non plus nous déterminer à aucune action que nous n'eussions accomplie sous l'empire de la raison. Enfin la joie, en tant qu'elle est bonne, est d'accord avec la raison (elle consiste en effet dans l'augmentation ou dans le développement plus facile de notre puissance d'agir), et sous ce point de vue, la joie n'est une

affection passive qu'en ce sens que par elle la puissance d'agir de l'homme n'est pas augmentée jusqu'au point qu'il conçoive et ses actions et soi-même d'une façon adéquate (par la propos. 3, et son Schol.). Par conséquent, si l'homme qui éprouve la joie arrivait à un degré si élevé de perfection qu'il comprît et ses actions et soi-même d'une manière adéquate, il en serait d'autant plus propre à accomplir les actions auxquelles il est déjà déterminé par des affections passives. Or toutes les passions dérivent de la joie, de la tristesse ou du désir (voy. l'explic. de la Déf. 4 des passions), et le désir n'est autre chose que l'effort même que nous faisons pour agir. Donc toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection passive, la raison peut nous les faire accomplir. C. Q. F. D.

Autre démonstration : Une action quelconque est dite mauvaise en tant qu'elle provient d'un sentiment de haine ou de quelque autre mauvaise passion (voyez le Coroll. 1 de la Propos. 45, part. 4). Or aucune action, considérée seulement en elle-même, n'est bonne ou mauvaise (comme on l'a montré dans la préface de cette quatrième partie) ; mais une seule et même action est tantôt bonne, tantôt mauvaise. Par conséquent, la raison peut nous déterminer à une action qui est mauvaise en tant qu'elle provient d'une mauvaise passion (par la Propos. 19, part. 4).

Scholie : Un exemple rendra ceci plus clair. L'action de frapper, considérée physiquement et en ayant seulement égard à cette circonstance qu'un homme lève le bras, ferme la main et remue le bras avec force de haut en bas, cette action, dis-je, est une vertu qui résulte de l'organisation du corps humain. Si donc un homme, saisi de colère ou de haine, est déterminé à fermer la main et à remuer le bras, cela vient, comme je l'ai expliqué dans la seconde partie, de ce qu'une seule et même action peut être liée à toutes sortes d'images des choses ; par conséquent les images des objets que nous concevons clairement, comme celles des objets dont nous avons une idée claire et distincte, peuvent nous déterminer à une seule et même action. Il est donc clair que tout désir qui naît d'une affection passive ne serait d'aucun usage, si les hommes pouvaient se gouverner par la raison. Voyons maintenant pourquoi le désir qui naît d'une affection passive a reçu de nous le nom de désir aveugle.

PROPOSITION LX

Le désir qui naît d'une impression de joie ou de tristesse relative a une ou plusieurs parties du corps et non à toutes ses parties, ne se rapporte point à l'utilité de l'homme tout entier.

Démonstration : Supposez, par exemple, que la partie A du corps soit fortifiée par l'action d'une cause étrangère au point de prévaloir sur les autres parties (par la Propos. 6, part. 4) ; cette partie ne fera pas effort pour perdre ses forces, afin que les autres parties du corps s'acquittent de leurs fonctions. Car il faudrait lui attribuer pour cela la force ou la puissance de perdre ses forces, ce qui est absurde (par la Propos. 6, part. 3). Par conséquent, cette partie, et partant l'âme elle-même (par les Propos. 7 et 12, part. 3), s'efforcera de conserver l'état où elle se trouve. D'où il suit que le désir qui naît d'un tel sentiment de joie ne se rapporte point à l'homme tout entier. Que si on suppose, au contraire, que la partie A soit affaiblie de façon que les autres parties l'emportent sur elle, la même démonstration sert à prouver que le désir, qui proviendrait en ce cas d'un sentiment de tristesse ne se rapporte pas à l'homme tout entier. C. Q. F. D.

Scholie : Comme la joie se rapporte la plupart du temps à une seule partie du corps (par le Schol. de la Propos. 44, part. 4), nous désirons la plupart du temps de conserver notre être d'une manière aveugle et sans égard à la conservation de notre santé. Joignez à cela que les désirs dont notre âme est le plus fortement possédée n'ont de rapport qu'au présent et non à l'avenir (par le Coroll. de la Propos. 9, part. 4).

PROPOSITION LXI

Tout désir qui naît de la raison ne peut être sujet à l'excès.

Démonstration : Le désir, considéré d'une manière absolue, c'est (par la Déf. 1 des passions) l'essence même de l'homme, en tant que déterminée de telle ou telle façon à une certaine action ; d'où il suit que le désir qui naît de la raison, c'est-à-dire (par la Propos. 3, part. 3) qui se forme en nous, en tant que nous agissons, c'est l'essence même de l'homme ou sa nature, en tant que déterminée à accomplir les actions qui se conçoivent d'une manière adéquate par cette seule essence (en vertu de la Déf. 2, part. 3). Si donc ce désir pouvait être sujet à l'excès, il faudrait que la nature humaine, prise en soi, pût s'excéder soi-même, c'est-à-dire que sa puissance excédât sa propre puissance, ce qui est une contradiction manifeste. D'où il faut conclure que ce désir ne peut avoir d'excès. C. Q. F. D.

PROPOSITION LXII

L’âme, en tant qu’elle conçoit les choses selon la raison, est affectée de la même manière par l’idée d’une chose future ou passée et par celle d’une chose présente.

Démonstration : Tout ce que l’âme conçoit selon la raison, elle le conçoit sous un même caractère d’éternité ou de nécessité (par le Coroll. 2 de la Propos. 44, part. 2) et avec la même certitude (par la Propos. 43 et son Schol., part. 2). Par conséquent, que l’idée ait pour objet une chose future, ou passée, ou présente, l’âme le concevra avec la même nécessité et la même certitude, et, dans les trois cas, l’idée sera également vraie (par la Propos. 41, part. 2), c’est-à-dire (par la Déf. 4, part. 2) qu’elle aura également toutes les propriétés d’une idée adéquate. Il faut donc conclure que l’âme, en tant qu’elle conçoit les choses selon la raison, est affectée de la même manière par l’idée d’une chose future ou passée et par celle d’une chose présente. C. Q. F. D.

Scholie : Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses, et déterminer par la raison le temps de leur existence, nous regarderions du même œil les choses futures et les choses présentes ; un bien à venir nous inspirerait le même désir qu’un bien présent, et on ne négligerait pas tant le bien présent pour de plus grands biens qu’on espère dans l’avenir ; enfin (et nous le démontrerons tout à l’heure), on ne désirerait pas un bien actuel quand on saurait qu’il doit causer plus tard un certain mal. Mais nous ne pouvons avoir de la durée des choses qu’une connaissance inadéquate (par la Propos. 31, part. 2), et notre imagination seule détermine le temps de leur existence (par le Schol. de la Propos. 44, part. 2). Or l’imagination n’est pas affectée de la même façon par une chose présente et par une chose à venir ; et de là vient que la vraie connaissance que nous avons du bien et du mal n’est qu’une connaissance abstraite ou générale, et que le jugement que nous portons sur l’ordre des choses et l’enchaînement des causes, afin de déterminer ce qui nous est présentement bon ou mauvais, est un jugement plus imaginaire que réel. Il ne faut donc point s’étonner que le désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que relative à l’avenir, puisse être si facilement empêché par le désir des choses qui nous sont actuellement agréables. Sur ce point, voyez la Propos. 18, part. 4.

PROPOSITION LXIII

Quiconque obéit à la crainte et fait le bien pour éviter quelque mal, n'est point conduit par la raison.

Démonstration : Toutes les passions qui se rapportent à l'âme, en tant qu'elle agit, c'est-à-dire (par la Propos. 3, part. 3) à la raison, ne sont autre chose que des affections de joie ou des désirs (par la Propos. 59, part. 3), et par conséquent (en vertu de la Déf. 13 des passions), celui qui obéit à la crainte et fait le bien par peur du mal n'est point conduit par la raison. C. Q. F. D.

Scholie : Les hommes superstitieux qui aiment mieux tonner contre les vices qu'enseigner les vertus, et qui, s'efforçant de conduire les hommes non par la raison, mais par la crainte, les portent a éviter le mal plutôt qu'à aimer le bien, n'aboutissent à rien autre chose qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes ; et c'est pourquoi il n'est point surprenant qu'ils se rendent presque toujours odieux et insupportables aux hommes.

Corollaire : Le désir qui provient de la raison nous fait aller en bien directement ; il ne nous éloigne du mal que d'une manière indirecte.

Démonstration : En effet, le désir qui provient de la raison ne peut avoir son principe que dans un sentiment de joie qui n'a pas le caractère d'une affection passive (par la Propos. 59, part. 3), c'est-à-dire (par la Propos. 61, part. 4) qui ne peut avoir d'excès ; et elle ne peut naître d'un sentiment de tristesse. D'où il suit (par la Propos. 8, part. 4) que ce désir provient de la connaissance du bien et non de celle du mal, et enfin que la raison nous fait désirer le bien directement, et ne nous éloigne du mal que d'une manière indirecte. C. Q. F. D.

Scholie : Ce corollaire devient très clair par l'exemple d'un malade et d'un homme en santé. Le malade prend des aliments qui lui répugnent par crainte de la mort ; l'homme en santé se nourrit avec plaisir, et de cette façon il jouit mieux de la vie que s'il craignait la mort et avait pour but immédiat de s'en préserver.

PROPOSITION LXIV

La connaissance du mal est une connaissance inadéquate.

Démonstration : La connaissance du mal, c'est la tristesse, en tant que nous en avons conscience (par la Propos. 8, part. 4). Or, la tristesse, c'est le passage de l'homme à une moindre perfection (par la Déf. 3 des pass.), et par conséquent, elle ne se peut comprendre par l'essence même de l'homme (en vertu des Propos. 6 et 7, part. 3) ; d'où il suit (par la Déf. 2, part. 3) que c'est une affection passive qui ne dépend donc point des idées adéquates (par la Propos. 3, part. 3), et enfin que la connaissance de la tristesse ou du mal est une connaissance inadéquate (par la Propos. 29, part. 2). C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là que si l'âme humaine n'avait que des idées adéquates, elle ne se formerait aucune notion du mal.

PROPOSITION LXV

Entre deux biens, la raison nous fait choisir le plus grand ; et entre deux maux ; le moindre.

Démonstration : Un bien qui nous empêche de jouir d'un bien plus grand est véritablement un mal. Car le bien et le mal dépendent (comme nous l'avons montré dans la préface de cette quatrième partie) de la comparaison que nous faisons des choses, et (par cette même raison) un moindre mal est véritablement un bien ; d'où il résulte (par la Coroll. de la Propos. précéd.) qu'entre deux biens la raison nous fera désirer ou choisir le plus grand, et entre deux maux le moindre. C. Q. F. D.

Corollaire : La raison nous fera désirer un moindre mal pour obtenir un plus grand bien, et négliger un moindre bien afin d'éviter un plus grand mal. Car ce mal, que nous appelons un moindre mal, est véritablement un bien ; et ce moindre bien, au contraire, est un mal (par le Coroll. de la Propos. précéd.). D'où il résulte que nous désirons celui-là et que nous éviterons celui-ci. C. Q. F. D.

PROPOSITION LXVI

La raison nous fera préférer un plus grand bien à venir à un moindre bien présent, et désirer un moindre mal présent qui est la cause d'un plus grand bien à venir.

Démonstration : Si l'âme pouvait avoir une connaissance adéquate d'une chose future, elle en serait affectée comme par une chose présente (en vertu de la Propos. 62, part. 4). Par conséquent, en tant que nous

considérons les choses suivant la raison, et c'est l'hypothèse que nous faisons dans cette proposition, il revient au même de supposer le bien et le mal dans l'avenir ou dans le présent. D'où il suit (par la Propos. 65, part. 4) que la raison nous fera préférer un plus grand bien à venir à un moindre bien présent, etc. C. Q. F. D.

Corollaire : La raison nous fera désirer un moindre mal présent qui est la cause d'un plus grand bien à venir, et dédaigner un moindre bien présent qui est la cause d'un plus grand mal à venir. Ce corollaire dépend de la Proposition précédente, comme le corollaire de la Propos. 65 dépend de cette Propos. 65 elle-même.

Scholie : Si l'on veut comparer ce qui précède avec les principes établis dans cette même partie jusqu'à la Propos 18 touchant la force des passions, on verra aisément la différence entre un homme qui se laisse gouverner par la seule passion et par l'opinion, et celui que la raison conduit. Le premier, en effet, qu'il le veuille ou non, agit sans savoir ce qu'il fait ; le second n'obéit qu'à lui-même., et ne fait rien qu'en sachant ce qu'il y a de mieux à faire dans la vie et ce qu'il désire le plus. C'est pourquoi je dis que le premier est un esclave et le second un homme libre.

Mais j'ai encore un petit nombre de remarques à ajouter sur le caractère et la manière de vivre de l'homme libre.

PROPOSITION LXVII

La chose du monde a laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point la méditation de la mort, mais de la vie.

Démonstration : L'homme libre, c'est-à-dire celui qui vit suivant les seuls conseils de la raison, n'est point dirigé dans sa conduite par la crainte (par la Propos. 63, part. 4), mais il désire directement le bien (par le Coroll. de la même Propos.), en d'autres termes (par la Propos. 24, part. 4), il désire agir, vivre, conserver son être d'après la règle de son intérêt propre ; et par conséquent, il n'est rien à quoi il pense moins qu'à la mort, et sa sagesse est la méditation de la vie. C. Q. F. D.

PROPOSITION LXVIII

Si les hommes naissaient libres, ils ne se formeraient aucune idée du bien ou du mal tant qu'ils garderaient cette liberté.

Démonstration : J'ai appelé libre celui qui se gouverne par la seule raison. Quiconque, par conséquent, naît libre et reste libre n'a d'autres idées que des idées adéquates, et partant il n'a aucune idée du mal (par le Coroll. de la Propos. 64, part. 4), ni du bien (puisque le bien et le mal sont choses corrélatives). C. Q. F. D.

Scholie : Il est évident, par la Propos. 4, part. 4, que l'hypothèse contenue dans la Proposition qu'on vient de démontrer est fausse et ne peut se concevoir, si ce n'est toutefois en tant que l'on regarde seulement la nature humaine, ou plutôt Dieu, considéré non comme infini, mais comme cause de l'existence de l'homme. Et c'est là une vérité qu'il semble que Moïse ait voulu représenter, ainsi que quelques autres déjà démontrées, dans son histoire du premier homme. On n'y trouve en effet d'autre puissance conçue en Dieu que celle dont il a fait usage en créant l'homme, c'est-à-dire en veillant aux seuls intérêts de l'homme ; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce récit de Moïse, que Dieu défendit à l'homme libre de manger le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, et lui déclara qu'aussitôt qu'il en mangerait, il craindrait aussitôt la mort plus qu'il ne désirerait la vie. Vient ensuite cet autre récit, que l'homme, ayant trouvé une épouse, laquelle convenait parfaitement à sa nature, reconnut qu'il ne pouvait y avoir dans la nature rien qui lui fût plus utile ; mais dès qu'il crut que les bêtes étaient des êtres semblables à lui, il commença aussitôt d'imiter leurs passions (voyez la Propos. 27 part. 3) et de perdre sa liberté. Plus tard, cette liberté a été recouvrée par les patriarches guidés par l'esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu, qui seule peut faire que l'homme soit libre et qu'il désire pour les autres le bien qu'il désire pour soi-même, comme on l'a démontré plus haut (par la Propos. 37, part. 4).

PROPOSITION LXIX

La vertu de l'homme libre se montre aussi grande à éviter les périls qu'à en triompher.

Démonstration : Une passion ne peut être empêchée et détruite que par une passion contraire et plus forte (par la Propos. 9, part. 4). Or, l'audace aveugle et la crainte sont des passions qu'on peut concevoir comme également grandes (par les propos. 5 et 3, part. 4). Donc il faut à l'âme pour contenir l'ardeur une aussi grande vertu ou un aussi grand courage (voyez-en la Déf. dans le Schol. de la propos. 59, part. 3) que pour contenir la

crainte ; c'est-à-dire (par la Déf. 40 et 41 des pass.) qu'il y a pour l'homme libre une aussi grande vertu à éviter les périls qu'à en triompher. C. Q. F. D.

Corollaire : On doit tenir compte à l'homme libre d'un aussi grand courage, quand il prend la fuite en de certains moments, que s'il engageait la lutte ; en d'autres termes, l'homme libre choisit la retraite comme le combat, avec un égal courage, avec une égale présence d'esprit.

Scholie : J'ai expliqué, dans le Schol. de la Propos. 59, part. 3, ce que c'est que le courage ou ce que j'entends par ce mot. Par péril, j'entends tout ce qui peut être cause de quelque mal, comme la tristesse, la haine, la discorde, etc.

PROPOSITION LXX

L'homme libre qui vit parmi des ignorants s'efforce, autant qu'il est en lui, de se soustraire à leurs bienfaits.

Démonstration : Chacun juge de ce qui est bien suivant son caractère (voyez le Schol. de la Propos. 39, part. 3). L'ignorant qui a rendu un service en estime donc le prix suivant son caractère ; et s'il s'aperçoit que l'obligé en fait moins de cas qu'il ne faut, il est saisi de tristesse (par la Propos. 42, part. 3). Or, l'homme libre désire s'unir aux autres hommes par l'amitié (en vertu de la Propos. 37, part. 4) ; mais ce qu'il veut, ce n'est pas de leur rendre des bienfaits qui leur paraissent égaux à ceux qu'il en reçoit ; il veut les conduire et se conduire lui-même par le libre jugement de la raison, et ne rien faire que ce qu'il sait être pour le mieux. Ainsi donc l'homme libre, pour éviter la haine des ignorants, pour ne pas se conformer à leurs désirs aveugles, mais bien à la raison seule, s'efforce, autant qu'il est en lui, de se soustraire à leurs bienfaits. C. Q. F. D.

Scholie : Je dis *autant qu'il est en lui ;* car bien que la plupart des hommes soient ignorants, il en est pourtant qui, dans les nécessités de la vie, sont capables de nous prêter secours, et le secours des hommes est le meilleur de tous : d'où il résulte qu'il est souvent nécessaire de recevoir leurs bienfaits et de leur en faire des remerciements conformes à leur caractère. Ajoutez à cela que, même en refusant un bienfait, il faut s'assurer qu'on ne prendra pas ce refus comme une marque de mépris, et qu'on ne pensera pas que l'avarice nous fait craindre d'être obligés à la reconnaissance ; car alors nos efforts mêmes pour éviter la haine des

hommes les indisposeraient contre nous. Je conclus que, dans le refus des bienfaits, il y a une règle à garder, celle de l'utile et de l'honnête.

PROPOSITION LXXI

Les hommes libres seuls sont très reconnaissants les uns à l'égard des autres.

Démonstration : Les hommes libres seuls sont très utiles les uns aux autres, et unis par une étroite et réciproque amitié (en vertu de la Propos. 35, part. 4 et son premier Coroll.). Seuls ils s'efforcent de se faire du bien les uns aux autres par le zèle d'un attachement mutuel (en vertu de la Propos. 37, part. 4). Donc (par la Déf. 34 des passions) les hommes libres seuls sont très reconnaissants les uns pour les autres. C. Q. F. D.

Scholie : La reconnaissance qu'ont les uns pour les autres les hommes qu'un désir aveugle conduit est plutôt un marché ou une fourberie qu'une reconnaissance véritable.

L'ingratitude n'est point une passion, et cependant elle est honteuse, parce qu'elle est le fait d'un homme anime de sentiments de haine, de colère, ou d'orgueil, d'avarice, etc. Car je n'appelle pas ingrat un homme qui par sottise ne sait pas rendre les bienfaits qu'il a reçus, et moins encore celui que les dons d'une courtisane ne peuvent décider à satisfaire sa passion, ou qui ne consent point à recevoir les présents d'un voleur pour l'aider à cacher son vol. Un tel homme, au contraire, montre une âme ferme, puisque aucun don ne peut le corrompre et le faire consentir à sa perte ou à celle d'autrui.

PROPOSITION LXXII

L'homme libre n'emploie jamais de mauvaises ruses dans sa conduite : il agit toujours avec bonne foi.

Démonstration : Si l'homme en tant que libre, employait quelque mauvaise ruse, il agirait de la sorte par le commandement de la raison (car c'est à cette condition seule que nous l'appelons libre) ; et, par conséquent, employer une mauvaise ruse, ce serait vertu (par la Propos. 24, part. 4). D'où il résulterait (par la même Propos.) qu'il serait plus utile aux hommes, pour la conservation de leur être, d'agir par mauvaise ruse que de bonne foi ; ce qui revient évidemment à dire qu'il serait utile aux hommes de

s’accorder seulement en paroles, mais, dans le fait, de se mettre en opposition les uns avec les autres ; conséquence absurde (par le Coroll. de la Propos. 31, part. 4). Donc l’homme libre, etc. C. Q. F. D.

Scholie : On me demandera peut-être si un homme qui peut se délivrer, par une perfidie, d’un péril qui menace présentement sa vie, ne trouve point le droit d’être perfide dans celui de conserver son être ? Je réponds que si la raison conseillait dans ce cas la perfidie, elle la conseillerait à tous les hommes : d’où il résulte que la raison conseillerait à tous les hommes de ne convenir que par perfidie d’unir leurs forces et de vivre sous le droit commun, c’est-à-dire à ne pas avoir de droit commun, ce qui est absurde.

PROPOSITION LXXIII

L’homme qui se dirige d’après la raison est plus libre dans la cité où il vit sous la loi commune, que dans la solitude où il n’obéit qu’à lui-même.

Démonstration : L’homme qui se dirige d’après la raison n’obéit point à la loi par crainte (par la Propos. 63, part. 4), mais en tant qu’il s’efforce de conserver son être suivant la raison, c’est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 66, part. 4) de vivre libre, il désire se conformer à la règle de la vie et de l’utilité communes (par la Propos. 37, part. 4), et conséquemment (comme on l’a montré dans le Schol. 2 de la Propos. 37, part. 4), il désire vivre selon les lois communes de la cité. Ainsi donc l’homme qui se dirige d’après la raison désire, pour vivre plus libre, se conformer aux lois de la cité. C. Q. F. D.

Scholie : Toutes ces qualités de l’homme libre que nous venons d’exposer se rapportent au courage, c’est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 59, part. 3) à la bravoure et à la force d’âme. Et je ne crois pas nécessaire d’expliquer l’une après l’autre toutes les propriétés du courage, bien moins encore de faire voir que l’homme courageux n’a pour personne ni haine, ni colère, ni envie, ni indignation, ni mépris, et qu’il ne se laisse point exalter par l’orgueil. Car tout cela se déduit facilement des Propos. 37 et 46, part. 4, ainsi que tout ce qui concerne la vie véritable et la religion. Je veux dire que la haine doit être vaincue par l’amour, et que tout homme que la raison conduit désire pour les autres ce qu’il désire pour soi-même. Ajoutez que l’homme courageux, ainsi que nous l’avons remarque ; déjà dans le Schol. de la Propos. 50, part. 4, et dans plusieurs autres endroits, médite sans cesse ce principe, que toutes choses résultent de la nécessité de

la nature divine, et en conséquence, que tout ce qu'il juge mauvais et désagréable, tout ce qui lui pareil impie, horrible, injuste et honteux, tout cela vient de ce qu'il conçoit les choses avec trouble et confusion, et par des idées mutilées ; et dans cette conviction, il s'efforce par-dessus tout de comprendre les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et d'écarter les obstacles qui nuisent à la vraie connaissance, comme la haine, la colère, l'envie, la moquerie, l'orgueil, et autres mauvaises passions que nous avons expliqués plus haut. L'homme courageux s'efforce donc, par cela même, autant qu'il est en lui, de bien agir et de vivre heureux. Mais jusqu'à quel point l'humaine vertu peut-elle atteindre ces avantages, et quelle est sa puissance ? c'est ce que j'expliquerai dans la partie suivante.

APPENDICE

Les principes que j'ai posés dans cette quatrième partie sur la manière de bien vivre ne sont point disposés dans un ordre qui permette de les embrasser d'un seul coup d'œil. Pour les faire sortir plus aisément les uns des autres, j'ai été obligé de les disperser un peu. Il devient donc nécessaire de les réunir ici dans un ordre régulier, en ramenant toute cette exposition à un certain nombre de chefs principaux.

CHAPITRE I

Tous les efforts de l'homme, tous ses désirs, résultent de la nécessité de sa nature propre, de façon qu'ils peuvent être conçus soit par elle seule, comme par leur cause prochaine, soit en tant qu'elle est une partie de la nature et ne peut conséquemment être conçue par soi d'une façon adéquate indépendamment des autres parties.

CHAPITRE II

Les désirs qui résultent de notre nature, de telle façon qu'ils puissent être conçus par elle seule, sont ceux qui se rapportent, à l'âme, en tant que constituée par des idées adéquates ; les autres désirs ne se rapportent à l'âme qu'en tant qu'elle conçoit les choses d'une façon inadéquate, et la force et l'accroissement de ces désirs ne doivent point être déterminés par la puissance de l'homme, mais par celle des choses extérieures. On a donc raison d'appeler les premiers d'entre ces désirs des actions, et les seconds des *passions :* ceux-là en effet marquent toujours la puissance de l'homme,

ceux-ci au contraire son impuissance et sa connaissance incomplète et mutilée.

CHAPITRE III

Nos actions, c'est-à-dire ces désirs qui se définissent par la puissance ou la raison de l'homme sont toujours bonnes. Les autres désirs peuvent être tantôt bons, tantôt mauvais.

CHAPITRE IV

Il est donc utile au suprême degré, dans la vie, de perfectionner autant que possible l'entendement, la raison, et c'est en cela seul que consiste le souverain bonheur, la béatitude. La béatitude, en effet, n'est pas autre chose que cette tranquillité de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu, et la perfection de l'entendement consiste à comprendre Dieu, les attributs de Dieu et les actions qui résultent de la nécessité de la nature divine. La fin suprême de l'homme que la raison conduit, son désir suprême, ce désir par lequel il s'efforce de régler tous les autres, c'est donc le désir qui le porte à connaître d'une manière adéquate et soi-même, et toutes les choses qui tombent sous son intelligence.

CHAPITRE V

Il n'y a donc pas de vie raisonnable sans intelligence, et les choses ne sont bonnes qu'en tant qu'elles aident l'homme à vivre de cette vie de l'âme qui se définit par l'intelligence. Au contraire, les choses qui empêchent l'homme de perfectionner la raison et de jouir de la vie raisonnable, ce sont les seules que j'appelle mauvaises.

CHAPITRE VI

Mais comme toutes ces choses dont l'homme est la cause efficiente sont nécessairement bonnes, il s'ensuit qu'il ne peut rien arriver de mal à l'homme, si ce n'est de la part des causes extérieures, c'est-à-dire en tant que l'homme est une partie de la nature entière, dont la nature humaine doit suivre les lois, étant forcée de s'y conformer en une infinité de façons.

CHAPITRE VII

Et il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la nature et ne suive pas l'ordre universel ; mais si l'homme trouve autour de soi des individus conformes à sa nature, sa puissance s'en trouve favorisée et entretenue. Si, au contraire, il est en rapport avec des individus contraires à sa nature, il est impossible que l'équilibre s'établisse sans une grande perturbation.

CHAPITRE VIII

Tout ce que nous jugeons mauvais dans la nature des choses, c'est-à-dire capable de nous empêcher d'exister et de jouir de la vie raisonnable, nous avons le droit de nous en délivrer par la voie qui nous paraît la plus sûre, et au contraire, tout ce que nous jugeons bon, c'est-à-dire utile à la conservation de notre être et capable de nous procurer la vie raisonnable, nous avons le droit de le prendre pour notre usage et de nous en servir de toutes manières ; et à parler d'une manière absolue, le droit suprême de la nature permet à chacun de faire tout ce qui peut lui être utile.

CHAPITRE IX

Rien ne peut être plus conforme à la nature d'une chose que les autres individus de la même espèce, et conséquemment (par le Chap. 7) rien ne peut être plus utile à l'homme pour conserver son être et jouir de la vie raisonnable que l'homme lui-même quand la raison le conduit. De plus, comme nous ne connaissons rien, entre les choses particulières, qui soit préférable à l'homme que la raison conduit, personne ne peut mieux montrer la force de son génie et son habileté qu'en faisant l'éducation des hommes de telle façon qu'ils vivent sous l'empire de la raison.

CHAPITRE X

Les hommes, en tant qu'ils sont animés les uns pour les autres d'un sentiment d'envie ou de passion haineuse, sont contraires les uns aux autres, et ils sont d'autant plus à craindre qu'ils ont plus de puissance que les autres individus de la nature.

CHAPITRE XI

Ce n'est point toutefois la force des armes qui dompte les cœurs, c'est l'amour et la générosité.

CHAPITRE XII

Il est utile aux hommes au plus haut degré de se lier entre eux et de former de tels nœuds que tous les hommes tendent de plus en plus à n'être qu'un seul homme ; en un mot, il est utile aux hommes de faire tout ce qui contribue à maintenir entre les hommes des relations d'amitié.

CHAPITRE XIII

Mais ici beaucoup d'art et de vigilance sont nécessaires. Car les hommes sont de nature très diverse (ceux qui vivent selon la raison étant en bien petit nombre), et malgré cette diversité, la plupart sont envieux et plus enclins à la vengeance qu'à la miséricorde. Vivre avec chacun d'eux en se conformant à son caractère, et toutefois être assez maître de soi pour ne pas partager les passions que l'on ménage, c'est l'ouvrage d'une force d'âme singulière. Ceux au contraire qui ne savent que gourmander les hommes, qui tonnent contre les vices au lieu d'enseigner les vertus, qui brisent les âmes au lieu de les affermir, ceux-là sont insupportables aux autres et à eux-mêmes ; et c'est ce qui explique comment il s'en est rencontré plusieurs qu'une âme impatiente à l'excès et l'emportement d'un faux zèle religieux ont conduits à vivre avec les bêtes de préférence à la société des hommes : semblables à ces adolescents qui, faute de pouvoir supporter avec calme les querelles de leurs parents, se jettent dans le service militaire, bravant les charges de la guerre et la nécessité d'obéir à un tyran, sacrifiant les avantages de la vie de famille et les conseils d'un père, acceptant enfin les plus lourds fardeaux, pourvu qu'ils se vengent de leurs parents.

CHAPITRE XIV

Ainsi donc, bien que les hommes gouvernent le plus souvent toutes choses au gré de leurs passions, il y a plus d'avantages encore dans la société qui les unit qu'il ne s'y rencontre d'inconvénients. Et en conséquence, il est digne d'un homme sage de supporter avec calme les injustices de ses semblables et de montrer du zèle pour leur service, parce que tout cela sert à établir entre eux la concorde et l'amitié.

CHAPITRE XV

Les actions qui produisent la concorde sont celles qui se rapportent à la justice, à l'équité, à l'honnêteté. Car, outre les choses injustes et iniques, les hommes ne peuvent supporter celles qui passent pour honteuses et viennent du mépris des mœurs établies dans la société. Quant au moyen d'unir les hommes par l'amour, je le trouve surtout dans les actions qui se rapportent à la religion ou à la piété (voyez sur ce point les Schol. 1 et 2 de la Propos. 37, et le Schol. de la Propos. 46, ainsi que le Schol. de la Propos. 73, part. 4).

CHAPITRE XVI

Il y a une autre source de concorde entre les hommes, c'est la crainte ; mais elle exclut la confiance. Ajoutez que la crainte naît de l'impuissance de l'âme, et par conséquent ne se rapporte point à la vie raisonnable ; et j'en dis autant de la commisération, bien qu'elle semble quelquefois revêtir le caractère de la piété.

CHAPITRE XVII

Les libéralités contribuent encore à se rendre mettre du coeur des hommes, surtout de ceux qui n'ont pas les moyens de se procurer les choses nécessaires à la vie. Cependant il est clair que donner secours à tous les indigents, cela va beaucoup au delà des forces et de l'intérêt d'un particulier, les richesses d'un particulier ne pouvant suffire à beaucoup près à tant de misères. De plus, le cercle où s'étendent les facultés d'un seul homme est trop limité pour qu'il puisse s'attirer l'amitié de tout le monde. Le soin des pauvres est donc l'affaire de la société tout entière, et elle ne regarde que l'utilité générale.

CHAPITRE XVIII

Il faut encore, dans l'acceptation des bienfaits comme dans les témoignages de reconnaissance, prendre d'autres soins qui ont été indiqués au Schol. de la Propos. 70, et au Schol. de la Propos. 71, part. 4.

CHAPITRE XIX

L’amour libertin, en d’autres termes, la passion d’engendrer qui naît des sens, et en général tout amour qui a une autre cause que la liberté de l’âme, se change facilement en haine, à moins, ce qui est pire, qu’il ne devienne une sorte de délire ; et dans ce cas, la discorde lui sert d’aliment bien plus que la concorde (voyez le Coroll. de la Propos. 31, part. 3).

CHAPITRE XX

Quant au mariage, il est certain qu’il est d’accord avec la raison, à condition que le désir de l’union sexuelle ne vienne pas seulement du corps, mais qu’il soit accompagné du désir d’avoir des enfants et de les élever avec sagesse. J’ajoute encore cette condition, que l’amour des deux époux ait sa cause principale, non dans le sexe, mais dans la liberté de l’âme.

CHAPITRE XXI

L’adulation est aussi un moyen de concorde, mais un moyen d’esclave, un moyen criminel et perfide. Aussi personne ne se laisse-t-il prendre à l’adulation que les orgueilleux, qui veulent être au premier rang et n’y atteignent pas.

CHAPITRE XXII

L’abjection a un faux air de piété et de religion. Mais tout opposée qu’elle soit à l’orgueil, rien est plus près d’un orgueilleux qu’un homme abject (voyez le Schol. de la Propos. 57, part. 4).

CHAPITRE XXIII

La honte est encore un moyen de concorde, mais seulement en ce qui regarde les choses qui peuvent être cachées. Du reste, la honte étant une sorte de tristesse n’a rien à voir avec l’usage de la raison.

CHAPITRE XXIV

Les autres passions dont l’homme est l’objet, et qui naissent de la tristesse, sont directement contraires à la justice, à l’équité, à l’honnêteté, à la piété et à la religion ; et bien que l’indignation ait une apparence d’équité, il n’en est pas moins vrai que tout régime légal est impossible là où chacun

se fait juge des actions d'autrui, et prend en main la défense de ses propres droits et de ceux des autres.

CHAPITRE XXV

La modestie, c'est-à-dire le désir de plaire aux hommes, fondé sur la raison, se rapporte à la piété (voyez le Schol. de la Propos. 37, part. 4). Mais si ce désir vient des passions, il se rapporte alors à l'ambition, qui, sous une fausse apparence de piété, n'enfante que discordes et séditions. En effet, celui qui désire aider ses semblables à jouir tous ensemble du souverain bien, soit en leur donnant ses conseils, soit en leur rendant des services effectifs, s'efforce avant tout de se concilier leur amour, au lieu de chercher à les frapper d'admiration, afin que son nom reste attaché à la doctrine qu'il leur enseigne ; il met, tous ses soins à ne faire naître en eux aucun sujet d'envie. Dans les entretiens publics, il s'abstient de déclamer sur les vices des hommes, et s'il parle de l'impuissance humaine, il n'en parle qu'avec mesure ; au contraire, il s'étend avec abondance sur la vertu ou la puissance de l'homme, et sur les voies où il doit marcher pour vivre, autant que possible, suivant les commandements de la raison, non par crainte ou par aversion, mais par des sentiments où domine la joie.

CHAPITRE XXVI

Excepté l'homme, nous ne connaissons dans la nature aucun être particulier dont l'âme nous puisse rendre heureux, et avec l'amitié nous puisse unir, ou tout autre lien de même espèce. Par conséquent la loi de notre intérêt ne nous ordonne point de conserver quelque être que ce soit, excepté l'homme ; elle nous dit au contraire de conserver ou de détruire les autres êtres à notre gré, selon l'usage que nous en voulons faire, et en général, de les approprier de toutes façons à notre service.

CHAPITRE XXVII

L'utilité que nous tirons des choses extérieures, pour ne rien dire des connaissances que nous peut donner l'observation de leur nature et de leurs transformations, consiste surtout dans la conservation de notre corps ; et par conséquent, les choses les plus utiles sont celles qui peuvent alimenter et nourrir notre corps de façon à ce que toutes ses parties s'acquittent parfaitement de leurs fonctions. Car plus le corps est propre à être affecté de

plusieurs façons et à affecter de plusieurs façons à son tour les corps extérieurs, plus l’âme est propre à la pensée (voyez les Propos. 38 et 39, part. 4). Mais il est peu de choses dans la nature qui aient ce caractère d’utilité, et c’est à cause de cela qu’il est nécessaire pour nourrir le corps de se servir d’un grand nombre d’aliments d’espèce diverse. Ajoutez à cela que le corps humain est composé de plusieurs parties de nature différente, lesquelles ont continuellement besoin d’aliments divers afin que le corps humain soit également propre à toutes les fonctions qui peuvent résulter de sa nature, et par suite, afin que l’âme soit aussi également propre à concevoir un grand nombre de choses.

CHAPITRE XXVIII

Pour suffire à ces besoins, les forces humaines seraient trop bornées si les hommes ne s’aidaient mutuellement. Mais l’argent étant devenu le moyen de se procurer toutes choses, c’est l’image de l’argent qui occupe avant tout l’âme du vulgaire, et il ne peut se représenter aucun événement heureux sans y joindre l’idée de l’argent comme cause de toute espèce de bonheur.

CHAPITRE XXIX

Du reste, je n’entends pas attribuer cette habitude vicieuse à ceux qui recherchent l’argent par indigence ou pour les besoins de la vie, mais seulement à ces hommes habiles dans l’art du lucre qui ne songent qu’à faire un magnifique étalage de leurs richesses. Or, ces mêmes hommes, s’ils ont quelque soin de leur corps, ce n’est guère que par habitude ; et encore ne le font-ils qu’avec parcimonie, convaincus que tout ce qu’ils emploient à la conservation de leur corps est autant de perdu sur leurs biens. Mais pour ceux qui connaissent le véritable usage de l’argent et règlent sur leurs besoins la mesure de leurs richesses, ils savent vivre de peu et vivre contents.

CHAPITRE XXX

Puisqu’il est certain que toutes les choses qui aident les parties de notre corps à s’acquitter de leurs fonctions sont de bonnes choses, et que la joie consiste en ce que la puissance de l’homme, en tant que l’homme se compose d’une âme et d’un corps, est favorisée ou augmentée, il s’ensuit que tout ce qui produit en nous la joie est bon. Cependant l’action des êtres

de la nature n'a point pour fin de nous donner de la joie, et leur puissance d'agir ne se règle point sur notre utilité : comme en outre la joie se rapporte le plus souvent d'une manière particulière à une partie déterminée de notre corps, il en résulte que si la raison et la prudence n'interviennent pas, les sentiments de joie tombent dans l'excès, et il en est de même du désir que ces sentiments font naître. Ajoutez à cela que le premier bien pour nos passions c'est le bien du moment, et que notre âme ne peut être touchée d'une impression égale par la prévision de l'avenir (voyez le Schol. de la Propos. 44, et le Schol. de la Propos. 60, part. 4).

CHAPITRE XXXI

La superstition semble au contraire ériger en bien tout ce qui cause la tristesse, et en mal tout ce qui cause la joie. Mais comme nous l'avons déjà dit (Schol. de la Propos. 45, part. 4), il n'y a que l'envieux qui puisse se réjouir de mon impuissance et du mal que je souffre.

A mesure, en effet, que nous éprouvons une joie plus grande, nous passons à une plus grande perfection, et par conséquent nous participons davantage de la nature divine ; la joie ne peut donc jamais être mauvaise, tant qu'elle est réglée par la loi de notre utilité véritable. Ainsi celui qui ne sait obéir qu'à la crainte, et ne fait le bien que pour éviter le mal, n'est pas conduit par la raison.

CHAPITRE XXXII

Mais la puissance humaine est très limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment ; c'est pourquoi nous ne disposons pas d'une puissance absolue pour approprier les objets du dehors à notre usage. Cependant nous supporterons toujours d'une âme égale les événements contraires à nos intérêts, si nous avons la conscience que nous avons accompli notre devoir, et que la puissance dont nous disposons n'a pas été assez étendue pour écarter le mal ; car nous ne sommes qu'une partie de la nature, et il faut suivre l'ordre universel. Or, aussitôt que nous aurons compris cela d'une façon claire et distincte, cette partie de notre être qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure partie de nous-mêmes, trouvera dans cette idée une sérénité parfaite et s'efforcera d'y persévérer. Car en tant que nous possédons l'intelligence, nous ne pouvons désirer que ce qui est conforme à l'ordre nécessaire des choses et trouver le repos que

dans la vérités. Par conséquent, notre condition véritable une fois bien connue, l’effort de la meilleure partie de nous-mêmes se trouve d’accord avec l’ordre universel de la nature.

CINQUIÈME PARTIE
-
DE LA PUISSANCE DE L'ENTENDEMENT OU DE LA LIBERTE DE L'HOMME

PRÉFACE

Je passe enfin à cette partie de l'Ethique qui a pour objet de montrer la voie qui conduit à la liberté. J'y traiterai de la puissance de la raison, en expliquant l'empire que la raison peut exercer sur les passions ; je dirai ensuite en quoi consistent la liberté de l'âme et son bonheur ; on pourra mesurer alors la différence qui sépare le savant de l'ignorant. Quant à la manière de perfectionner son esprit et de gouverner son corps pour le rendre propre aux fonctions qu'il doit remplir, cela n'est pas de notre sujet, et rentre dans la médecine et dans la logique. Je ne traite ici, encore un coup, que de la puissance de l'âme ou de la raison, et avant tout, de la nature et de l'étendue de l'empire qu'elle exerce pour réprimer et gouverner nos passions. Nous avons déjà démontré que cet empire n'est pas absolu. Les stoïciens ont voulu soutenir que nos passions dépendent entièrement de notre volonté, et que nous pouvons les gouverner avec une autorité sans bornes ; mais l'expérience les a contraints d'avouer, en dépit de leurs principes, qu'il ne faut pas peu de soins et d'habitude pour contenir et régler nos passions. C'est ce que, si j'ai bonne mémoire, quelqu'un s'est avisé de démontrer par l'exemple de deux chiens, l'un domestique, l'autre chasseur, que l'on parvint à dresser de telle sorte que le chien domestique faisait la guerre aux lièvres, tandis que le chien de chasse s'abstenait de les poursuivre. Descartes est tout à fait favorable à cette opinion. Car l'âme est, suivant lui, unie principalement à une certaine partie du cerveau qu'on nomme la glande pinéale, par le moyen de laquelle l'âme sent tous les mouvements du corps et les objets extérieurs, et que l'esprit met en branle de diverses façons par l'effet de sa seule volonté. Cette glande est suspendue de telle sorte au milieu du cerveau que le moindre mouvement des esprits animaux suffit pour la mouvoir. Cette suspension se diversifie suivant l'action des esprits sur la glande, et la glande elle-même reçoit

toutes les impressions que les objets extérieurs communiquent aux esprits animaux ; d'où il résulte que si la volonté de l'âme place la glande dans une position où les esprits l'avaient déjà mise une autre fois, elle réagit sur eux à son tour, et les met dans la disposition où ils étaient ; quand ils exercèrent sur elle cette influence. En outre, dans la théorie de Descartes, chaque détermination de la volonté est unie à un certain mouvement de la glande. Par exemple, que quelqu'un veuille regarder un objet éloigné, ce vouloir aura pour effets de dilater sa pupille ; mais s'il veut précisément dilater sa pupille et rien de plus, ce vouloir ne sera pas efficace, parce que le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique pour dilater ou contracter la prunelle n'a pas été attaché par la nature à la volonté de la dilater ou de la contracter, mais bien à la volonté de regarder des objets éloignés ou rapprochés. Enfin Descartes établit que ces mouvements de la glande ; attachés par la nature dès le commencement de notre vie à chacune de nos pensées, peuvent être unis à d'autres pensées par l'effet de l'habitude ; c'est ce qu'il s'efforce d'établir dans l'art. 50 de la 1re part., des Passions de l'âme. La conclusion est qu'il n'est point d'âme si faible qu'une bonne direction ne puisse rendre maîtresse souveraine de ses passions. Il définit les passions *des perceptions,* des *sentiments ou* des *émotions de l'âme, qui lui sont rapportés spécialement et qui sont produits, conservés et augmentés par quelque mouvement des esprits (voyez art. 27, 1re part., des Passions de l'âme).* Or, si à telle volition, nous pouvons, à notre gré, joindre tel mouvement de la glande, et par conséquent des esprits, et que la détermination de la volonté ne dépende que de notre seule puissance, il ne reste plus, pour acquérir un empire absolu sur nos passions, qu'à soumettre notre volonté aux principes fixes et arrêtés dont nous voulons faire les mobiles de notre conduite, et à conformer à ces principes les mouvements des passions que nous voulons avoir. Telle est, autant que je la puis comprendre, la doctrine de ce grand homme, et je m'étonnerais qu'il l'eût proposées si elle était moins ingénieuse. Je ne puis assez m'étonner que ce philosophe, qui a pris pour règle de ne tirer des conclusions que de principes évidents par eux-mêmes, et de ne rien affirmer qu'il n'en eût une conception claire et distincte ; qui d'ailleurs reproche si souvent à l'école d'expliquer les choses obscures par les qualités occultes, se contente d'une hypothèse plus occulte que les qualités occultes elles-mêmes. Qu'entend-il, je le demande, par l'union de l'âme et du corps ? Quelle idée claire et distincte peut-il avoir d'une pensée étroitement unie à

une portion de l'étendue? Je voudrais au moins qu'il eût expliqué cette union par la cause prochaine. Mais dans sa philosophie la distinction entre l'âme et le corps est si radicale qu'il n'aurait pu assigner une cause déterminée ni à cette union ni à l'âme elle-même, et il aurait été contraint de recourir à la cause de l'univers, c'est-à-dire à Dieu. Je voudrais savoir aussi combien de degrés de mouvement l'esprit peut donner à cette glande pinéale, et avec quel degré de force il peut la tenir suspendue. Je ne sais si le mouvement que lui imprime l'âme est plus rapide ou plus lent que celui qui lui vient des esprits animaux, et si le mouvement des passions, que nous avons étroitement uni à des principes arrêtés, ne pourrait pas en être séparé par des causes corporelles ; d'où il résulterait que, malgré la résolution prise par l'âme d'aller au-devant du péril, et l'union opérée entre cette résolution et le mouvement qui produit l'audace, la glande pourrait se trouver, à la vue du péril, suspendue de telle sorte que l'âme se vit hors d'état de songer à autre chose qu'à la fuite. Et certes, puisqu'il n'y a aucun rapport entre la volonté et le mouvement, il n'y a rien de commun entre la puissance ou les forces de l'esprit et celles du corps, et par conséquent les forces de l'un ne peuvent être déterminées par celles de l'autre. Ajoutez que cette glande n'est pas placée dans le cerveau de manière à recevoir facilement tant d'impulsions diverses, et que tous les nerfs ne s'étendent pas jusqu'aux cavités du cerveau. Enfin je passe tout ce qu'il dit sur la volonté et le libre arbitre, car j'ai démontré suffisamment toute la fausseté de sa doctrine sur ce point. Ainsi, puisque la puissance de l'âme, comme je l'ai fait voir, est déterminée par l'intelligence toute seule, nous ne chercherons que dans la connaissance de l'âme ces remèdes des passions que tout le monde essaye, mais que personne ne sait ni bien employer ni bien connaître, et c'est exclusivement de cette connaissance que nous conclurons tout ce qui regarde son bonheur.

AXIOMES

I. Si deux actions contraires sont excitées dans un même sujet, il faudra nécessairement qu'un changement s'opère dans toutes deux ou dans l'une d'elles jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires.

II. La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, en tant que l'essence de cet effet s'explique ou se définit par l'essence de sa cause.

Cet axiome est évident par la Propos. 7, part. 3.

PROPOSITION I

Les affections corporelles ou images des choses s'ordonnent et s'enchaînent exactement dans le corps suivant l'ordre et l'enchaînement qu'ont dans l'âme les pensées et les idées des choses.

Démonstration : L'ordre et l'enchaînement des idées sont identiques (par la Propos. 7, part. 2) à l'ordre et l'enchaînement des choses, et réciproquement (par le Coroll. des Propos. 6 et 7, part. 2), l'ordre et l'enchaînement des choses sont identiques à l'ordre et l'enchaînement des idées. Par conséquent, de même que l'ordre et l'enchaînement des idées s'accomplissent dans l'âme selon l'ordre et l'enchaînement des affections des corps (par la Propos. 18, part. 2), réciproquement (par la Propos. 2, part. 3), l'ordre et l'enchaînement des affections du corps s'accomplissent selon l'ordre et l'enchaînement des idées de l'âme. C. Q. F. D.

PROPOSITION II

Si nous dégageons une émotion de l'âme, une passion, de la pensée d'une cause extérieure, en associant à cette passion des pensées d'une autre espèce, l'amour ou la haine dont cette cause extérieure était l'objet et tous les mouvements de l'âme qui en étaient la suite doivent disparaître aussitôt.

Démonstration : Ce constitue en effet la forme ou l'essence de l'amour ou de la haine, c'est un sentiment de joie ou de tristesse accompagné de l'idée d'une cause extérieure (par les Déf. 6 et 7 des passions). Ôtez cette idée, l'essence de l'amour ou de la haine est détruite, et avec elles toutes les passions qui en dérivent. C. Q. F. D.

PROPOSITION III

Une affection passive cesse d'être passive aussitôt que nous nous en formons une idée claire et distincte.

Démonstration : Une affection passive, c'est une idée confuse (par la Déf. génér. des passions) ; si donc nous nous formons de cette affection même une idée claire et distincte, cette idée ne se distinguera de l'affection, en tant que l'affection est rapportée uniquement à l'âme, que d'une distinction abstraite (par la Propos. 21, part. 2, et son Schol. 1), et en

conséquence (par la Propos. 3, part. 3) l'affection passive cessera d'être passive. C. Q. F. D.

Corollaire : Une affection, à mesure qu'elle nous est mieux connue, tombe de plus en plus sous notre puissance, et l'âme en pâtit de moins en moins.

PROPOSITION IV

Il n'y a pas d'affection du corps dont nous ne puissions nous former quelque concept clair et distinct.

Démonstration : Ce qui est commun à toutes choses ne se peut concevoir que d'une manière adéquate (par la Propos. 38, part. 2), et conséquemment (par la Propos. 12 et le Lemme 2, placé après le Schol. de la Propos. 13, part. 2), il n'y a aucune affection du corps dont nous ne puissions nous former quelque concept clair et distinct. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là qu'il n'y a aucune passion dont nous ne puissions nous former quelque concept clair et distincte. Car une passion, c'est (par la Déf. génér. des passions) l'idée d'une affection du corps, et toute affection du corps (par la Propos. précéd.) doit envelopper quelque concept clair et distinct.

Scholie : Puisqu'il n'y a rien d'où ne résulte quelque effets (par la Propos. 36, part. 1), et puisque tout ce qui résulte d'une idée qui est adéquate dans notre âme est toujours compris d'une façon claire et distincte (par la Propos. 40, part. 2), il s'ensuit que chacun de nous a le pouvoir de se former de soi-même et de ses passions une connaissance claire et distincte, sinon d'une manière absolue, au moins d'une façon partielle, et par conséquent chacun peut diminuer dans son âme l'élément de la passivité. Tous les soins de l'homme doivent donc tendre vers ce but, savoir, la connaissance la plus claire et la plus distincte possible de chaque passion ; car il en résultera que l'âme sera déterminée à aller de la passion qui l'affecte à la pensée des objets qu'elle perçoit clairement et distinctement, et où elle trouve un parfait repos ; et par suite, la passion se trouvant séparée de la pensée d'une cause extérieure et jointe à des pensées vraies, l'amour, la haine, etc., disparaîtront aussitôt (par la Propos. 2, part. 5) ; et en outre les appétits, les désirs qui en sont la suite ordinaire ne pourront plus avoir d'excès (par la Propos. 62, part. 4). Remarquons en effet que c'est par un

seul et même appétit que l'homme agit et qu'il pâtit. Par exemple, la nature humaine est ainsi faite que tout homme désire que les autres vivent suivant son humeur particulière (par le Schol. de la Propos. 31, part. 3). Or, cet appétit, quand il n'est pas conduit par la raison, est une affection passive qui s'appelle ambition et ne diffère pas beaucoup de l'orgueil, tandis qu'au contraire cet appétit est un principe actif dans un homme que la raison conduit, et une vertu, qui est la piété (voyez le Schol. 1 de la Propos. 37, part. 4, et la 2e Démonstr. de cette même Propos.). Et de même, tous les appétits, tous les désirs ne sont des passions proprement dites qu'en tant qu'elles naissent d'idées inadéquates ; mais en tant qu'ils sont excités et produits par des idées adéquates, ce sont des vertus. Or, tous les désirs qui nous déterminent à l'action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (voyez la Propos. 59, part. 4). Ainsi donc, pour revenir au point d'où je me suis un peu écarté, ce remède contre le dérèglement des passions, qui consiste à s'en former une connaissance vraie, est le meilleur emploi qu'il nous soit donné de faire de notre puissance, puisque toute la puissance de l'âme se réduit à penser et à former des idées adéquates, comme on l'a fait voir ci-dessus (voyez la Propos. 3, part. 3).

PROPOSITION V

De toutes les passions qu'un objet nous peut faire éprouver, la plus forte, toutes choses égales d'ailleurs, est celle que nous ressentons pour un objet que nous imaginons purement et simplement sans nous le représenter comme nécessaire, ou comme possible, ou comme contingent.

Démonstration : Notre passion pour un être que nous nous représentons comme libre est plus forte que pour un être nécessaire (par la Propos. 49, part. 3), et par conséquent elle est plus forte encore que pour un être que nous imaginons comme possible ou comme contingent (par la Propos. 11, part. 4). Or, qu'est-ce qu'imaginer un être libre ? c'est imaginer cet être purement et simplement, dans l'ignorance des causes qui l'ont déterminé à agir (par le Schol. de la propos. 35, part. 2). Donc notre passion pour un objet que nous imaginons purement et simplement est toujours plus forte, toutes choses égales d'ailleurs, que si nous l'imaginions comme nécessaire, possible ou contingent ; et par conséquent cette passion est la plus forte de toutes. C. Q. F. D.

PROPOSITION VI

En tant que l'âme conçoit toutes choses comme nécessaires, elle a sur ses passions une plus grande puissance : en d'autres termes, elle est moins sujette a pâtir.

Démonstration : L'âme comprend que toutes choses sont nécessaires (par la Propos. 29, part. l), et qu'elles sont déterminées à l'existence et à l'action par l'enchaînement infini des causes (par la Propos. 28, part. 1) ; et en conséquence (par la Propos. précéd.) les passions que les objets lui font éprouver sont moins fortes, et (par la Propos. 48, part. 3) elle en est moins affectée. C. Q. F. D.

Scholie : A mesure que cette connaissance que nous avons de la nécessité des choses s'applique davantage à ces objets particuliers que nous imaginons de la façon la plus distincte et la plus vraie, la puissance de l'âme sur ses passions prend de l'accroissement ; c'est une loi confirmée par l'expérience. Nous voyons en effet que la tristesse qu'un bien perdu nous fait éprouver s'adoucit aussitôt que l'on vient à considérer qu'il n'y avait aucun moyen de conserver ce qui nous a été ravi. De même, on remarquera que personne ne plaint un enfant de ne savoir point encore parler, marcher, raisonner, ou enfin de passer tant d'années dans une sorte d'ignorance de lui-même. Mais s'il arrivait que la plupart des hommes naquissent adultes, et qu'un ou deux seulement vinssent à naître enfants, chacun alors prendrait pitié de leur condition, parce que chacun cesserait de considérer l'enfance comme une chose naturelle et nécessaire, et n'y verrait plus qu'un vice ou un écart de la nature. Je pourrais joindre à ces faits une foule d'autres faits semblables.

PROPOSITION VII

Les passions qui proviennent de la raison ou qui sont excitées par elle sont plus puissantes, si l'on a égard au temps, que celles qui se rapportent aux objets particuliers que nous considérons comme absents.

Démonstration : Ce qui nous fait considérer une chose comme absente, ce n'est point l'impression dont nous affecte son image, c'est une autre impression que reçoit le corps, et qui exclut l'existence de cette chose (par la Propos. 17, part. 2). Ainsi donc, l'affection qui se rapporte à un objet que nous considérons comme absent n'est point de nature à surpasser les autres actions et la puissance de l'homme (voyez sur ce point la Propos. 6, part. 4) ; elle est de nature, au contraire, à pouvoir être empêchée en

quelque façon par ces affections qui excluent l'existence de sa cause extérieure (par la Propos. 9, part. 4). Or, toute passion qui provient de la raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses (voyez la Déf. de la raison dans le Schol. 2 de la propos. 40, part. 2), lesquelles sont toujours considérées comme présentes, rien ne pouvant exclure leur présente existence, et imaginées de la même manière (par la Propos. 38, part. 2). Par conséquent, une telle passion reste toujours la même ; et il en résulte (par l'Ax. l, part. 5) que les passions qui lui sont contraires, et ne sont point entretenues par leurs causes extérieures, doivent se mettre de plus en plus d'accord avec cette passion permanente, jusqu'à ce qu'elles cessent de lui être contraires, et il est évident que, sous ce point de vue, les passions qui proviennent de la raison sont plus puissantes que les autres. C. Q. F. D.

PROPOSITION VIII

Une passion est d'autant plus grande qu'elle est excitée par un plus grand nombre de causes qui concourent ensemble au même but.

Démonstration : Un grand nombre de causes peuvent plus ensemble qu'un petit nombre (par la Propos. 7, part. 3) ; et en conséquence (par la Propos. 5, part. 4), une passion est d'autant plus grande qu'elle est excitée tout à la fois par un plus grand nombre de causes. C. Q. F. D.

Scholie : Cette proposition résulte également de l'Ax. 2 de cette cinquième partie.

PROPOSITION IX

Une affection qui se rapporte à plusieurs causes diverses que l'âme aperçoit en même temps que l'affection elle-même est moins nuisible qu'une affection de même force, mais qui se rapporte à un petit nombre de causes ou à une seule ; l'âme en pâtit moins, et elle est moins affectés par chacune de ces causes diverses qu'elle ne le serait par une cause unique ou par un petit nombre de causes.

Démonstration : Une affection n'est mauvaise ou nuisible qu'en tant qu'elle empêche l'âme de penser (par les Propos. 26 et 27, part. 4) ; et par conséquent, toute affection qui détermine l'âme à considérer à la fois plusieurs objets est moins nuisible qu'une autre affection de même force,

mais qui tient l'âme attachée à la condition d'un seul objet ou d'un petit nombre d'objets avec une telle force qu'elle ne peut penser à aucun autre ; voilà le premier point. En second lieu, l'essence de l'âme ou sa puissance (par la Propos. 7, part. 3) consistant dans la seule pensée (par la Propos. 11, part. 3), l'âme pâtit moins d'une affection qui la détermine à penser à la fois à plusieurs objets qu'elle ne ferait d'une affection de force égale, mais qui tiendrait l'âme attachée à la considération d'un objet unique ou d'un petit nombre d'objets : voilà le second point. Enfin, cette première affection, en tant qu'elle se rapporte d'un plus grand nombre de causes extérieures, doit être moindre à l'égard de chacune (par la Propos. 58, part. 3). C. Q. F. D.

PROPOSITION X

Tant que notre âme n'est pas livrée au conflit des passions contraires à notre nature, nous avons la puissance d'ordonner et d'enchaîner les affections de notre corps suivant l'ordre de l'entendement.

Démonstration : Les passions contraires à notre nature, c'est-à-dire (par la Propos. 30, part. 4) les passions mauvaises, sont mauvaises en tant qu'elles empêchent l'âme de penser (par la Propos. 27, part. 4). En conséquence, tant que notre âme n'est point livrée au conflit des passions contraires à notre nature, la puissance par laquelle l'âme s'efforce de comprendre les choses n'est point empêchée (par la Propos. 26, part. 4), et par suite l'âme a la puissance de former des idées claires et distinctes, et de les déduire les unes des autres (voyez le Schol. 2 de la Propos. 40 et le Schol. de la Propos. 47, part. 2) ; d'où il résulte (par la Propos. 1, part. 5) qu'elle a la puissance d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant l'ordre de l'entendement. C. Q. F. D.

Scholie : Ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner nos affections corporelles suivant la droite raison nous rend capables de nous soustraire aisément à l'influence des mauvaises passions ; car (par la Propos. 7, part. 5) pour empêcher des affections ordonnées et enchaînées suivant la droite raison, une plus grande force est nécessaire que pour des affections vagues, et incertaines. Ainsi donc, ce que l'homme a de mieux à faire tant qu'il n'a pas une connaissance accomplie de ses passions, c'est de concevoir une règle de conduite parfaitement droite et fondée sur des principes certains, de la déposer dans sa mémoire, d'en faire une application continuelle aux cas particuliers qui se présentent si souvent dans la vie, d'agir enfin de telle

sorte que son imagination en soit profondément affectée, et que sans cesse elle se présente aisément à son esprit.

Pour prendre un exemple, nous avons mis au nombre des principes qui doivent régler la vie, qu'il faut vaincre la haine, non par une haine réciproque, mais par l'amour, par la générosité (voyez la Propos. 56, part. 4, et son Schol.). Or, si nous voulons avoir toujours ce précepte présent à l'esprit, quand il conviendra d'en faire usage, nous devons ramener souvent notre pensée et souvent méditer sur les injustices ordinaires des hommes et les meilleurs moyens de s'y soustraire en usant de générosité ; et de la sorte il s'établit entre l'image d'une injustice et celle du précepte de la générosité une telle union qu'aussitôt qu'une injustice nous est faite, le précepte se présente à notre esprit (voyez la Propos. 18, part. 2). Supposez maintenant que nous ayons toujours devant les yeux ce principe, que notre véritable intérêt, notre bien, est surtout dans l'amitié qui nous unit aux hommes et les biens de la société, et ces deux autres principes, premièrement, que d'une manière de vivre conforme à la droite raison naît dans notre âme la plus parfaite sérénité (par la Propos. 52, part. 4), et en second lieu que les hommes, comme tout le reste, agissent par la nécessité de la nature, il arrivera alors que le sentiment d'une injustice reçue et la haine qui en résulte ordinairement n'occuperont qu'une partie de notre imagination et seront aisément surmontées. Et si la colère qu'excitent en nous les grandes injustices ne peut être aussi facilement dominée, elle finira pourtant par être étouffée, non sans une lutte violente, mais en beaucoup moins de temps certainement que si d'avance nous n'avions pas fait de ces préceptes l'objet de nos méditations (cela résulte évidemment des Propos. 6, 7 et 8, part. 5). C'est encore de la même façon qu'il faut méditer sur la bravoure pour se délivrer de la crainte. Il faut passer en revue et ramener sans cesse dans son imagination les périls auxquels la vie de tous les hommes est exposée, et se redire que la présence d'esprit et le courage écartent et surmontent tous les dangers. Toutefois il est bon de remarquer ici qu'en ordonnant ses pensées et en réglant son imagination, il faut toujours avoir les yeux sur ce qu'il y a de bon en chacune des choses que l'on considère (par le Coroll. de la Propos. 63, part. 4, et la Propos. 59, part. 3), afin que ce soit toujours des sentiments de joie qui nous déterminent à agir. Si, par exemple, une personne reconnaît qu'elle poursuit la gloire avec excès, elle devra penser à l'usage légitime de la gloire, à la fin pour laquelle on la poursuit, aux moyens qu'on a de l'acquérir ; mais elle ne devra pas arrêter sa pensée sur

l'abus de la gloire, sur sa vanité, sur l'inconstance des hommes, et autres réflexions qu'il est impossible de faire sans une certaine tristesse. Ce sont là les pensées dont se tourmentent les ambitieux quand ils désespèrent d'arriver aux honneurs dont leur âme est éprise ; et ils ont la prétention de montrer par là leur sagesse, tandis qu'ils n'exhalent que leur colère. Aussi c'est une chose certaine que les hommes les plus passionnés pour la gloire sont justement ceux qui déclament le plus sur ses abus et sur la vanité des choses de ce monde. Et ce n'est point là un caractère particulier aux ambitieux, il est commun à tous ceux qui sont maltraités de la fortune et dont l'âme a perdu sa puissance. Un homme pauvre et avare tout ensemble ne cesse de parler de l'abus de la richesse et des vices de ceux qui les possèdent ; ce qui n'aboutit du reste qu'à l'affliger lui-même et à montrer qu'il ne peut supporter avec égalité ni sa pauvreté ni la fortune des autres. De même encore celui qui a été mal reçu par sa maîtresse n'a plus l'âme remplie que de l'inconstance des femmes, de leurs trahisons et de tous les défauts qu'on ne cesse de leur imputer ; mais revient-il chez sa maîtresse et en est-il bien reçu, tout cela est oublié. Ainsi donc celui qui veut régler ses passions et ses appétits par le seul amour de la liberté, s'efforcera, autant qu'il est en lui, de connaître les vertus et les causes qui les produisent, et de remplir son âme de la joie que cette connaissance y fait naître ; il évitera au contraire de se donner le spectacle des vices des hommes, de médire de l'humanité et de se réjouir d'une fausse apparence de liberté. Et quiconque observera avec soin cette règle (ce qui du reste n'est point difficile) et s'exercera à la pratiquer, parviendra en très peu de temps à diriger la plupart de ses actions suivant les lois de la raison.

PROPOSITION XI

A mesure qu'une image se rapporte à un plus grand nombre de choses, elle revient plus fréquemment à l'esprit : en d'autres termes, elle se réveille plus souvent dans l'âme et l'occupe davantage.

Démonstration : A mesure, en effet, qu'une image ou qu'une passion a rapport à plus d'objets, il y a plus de causes capable de l'exciter ou de l'entretenir, et toutes ces causes, l'âme *(en vertu de l'hypothèse)* les aperçoit par cela seul qu'elle est affectée de cette passion ; d'où il suit que cette passion devra être plus fréquente, en d'autres termes elle se réveillera plus

souvent dans l'âme et l'occupera davantage (par la Propos. 8. part. 5). C. Q. F. D.

PROPOSITION XII

Nous unissons plus facilement les images des choses avec les images qui se rapportent aux objets que nous concevons clairement et distinctement qu'avec toute autre sorte d'images.

Démonstration : Les objets que nous concevons clairement et distinctement, ce sont les propriétés générales des choses, ou ce qui se déduit de ces propriétés (voyez la Défin. de la raison dans le Schol. 2 de la Propos. 40, part. 2) ; et conséquemment, ces objets se représentent à notre esprit plus souvent que les autres (par la Propos. précéd.) ; d'où il suit que la perception simultanée de ces objets et du reste des choses devra s'opérer avec une facilité particulière, et par suite que les images des choses se joindront à ces objets plus aisément qu'à tous les autres (par la Propos. 18, part. 2). C. Q. F. D.

PROPOSITION XIII

A mesure qu'une image est jointe à un plus grand nombre d'autres images, elle se réveille plus souvent dans notre âme.

Démonstration : A mesure en effet qu'une image est jointe à un plus grand nombre d'images, il y a un plus grand nombre de causes capables de l'exciter (par la propos. 18, part. 2). C. Q. F. D.

PROPOSITION XIV

L'âme peut faire que toutes les affections du corps, c'est-à-dire que toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu.

Démonstration : Il n'est aucune affection du corps dont l'âme ne puisse se former un concept clair et distinct (par la Propos. 4, part. 5), et en conséquence, l'âme peut faire (par la Propos. 15, part. 1) que toutes ces affections se rapportent à l'idée de Dieu. C. Q. F. D.

PROPOSITION XV

Celui qui comprend ses passions et soi-même clairement et distinctement aime Dieu, et il aime d'autant plus qu'il comprend ses passions et soi-même d'une façon plus claire et plus distincte.

Démonstration : Celui qui comprend ses passions et soi-même d'une façon claire et distincte ressent de la joie (par la Propos. 53, part. 3), et cette joie est accompagnée de l'idée de Dieu (par la Propos. précéd.) ; et en conséquence (par la Défin. 6 des passions), il aime Dieu, et il l'aime d'autant plus par la même raison) qu'il comprend mieux et ses passions et soi-même. C. Q. F. D.

PROPOSITION XVI

Cet amour de Dieu doit occuper l'âme plus que tout le reste.

Démonstration : Cet amour en effet est joint à toutes les affections du corps (par la Propos. 14, part. 5), qui toutes servent à l'entretenir (par la Propos. 15, part. 5), et conséquemment (par la Propos. 11, part. 5) il doit occuper l'âme plus que tout le reste. C. Q. F. D.

PROPOSITION XVII

Dieu est exempt de toute passion, et il n'est sujet à aucune affection de joie ou de tristesse.

Démonstration : Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies (par la Propos. 32, part. 2), c'est-à-dire (par la Défin. 4, part. 2) adéquates, et conséquemment (par la Défin. génér. des passions) Dieu est exempt de toute passion. De plus, Dieu ne peut passer à une perfection plus grande que la sienne ou plus petite (par le Coroll. 2 de la Propos. 20, part. 1) ; et par suite (en vertu des Défin. 2 et 3 des passions) il n'est sujet à aucune affection de joie ou de tristesse. C. Q. F. D.

Corollaire : Dieu, à parler proprement, n'aime ni ne hait personne. Car Dieu (par la Propos. précéd.) n'éprouve aucune affection de joie ou de tristesse, et en conséquence (par la Défin. 6 et 7 des passions) il n'a pour personne ni haine ni amour.

PROPOSITION XVIII

Personne ne peut haïr Dieu.

Démonstration : L'idée de Dieu, qui est en nous, est adéquate et parfaite (par la Propos. 46 et 47, part. 2). En conséquence, en tant que nous contemplons Dieu, nous agissons (par la Propos. 3, part. 3), et partant (par la Propos. 59, part. 3) il est impossible qu'il y ait en nous un sentiment de tristesse accompagné de l'idée de Dieu, en d'autres termes (par la Défin. 7 des passions) personne ne peut haïr Dieu. C. Q. F. D.

Corollaire : L'amour que nous avons pour Dieu ne peut se changer en haine.

Scholie : On peut objecter cependant qu'en concevant Dieu comme cause de toutes choses, nous le considérons comme cause de la tristesse. Je réponds que la tristesse, en tant que nous en concevons les causes, cesse d'être une passion (par la Propos. 3, part. 5) ; en d'autres termes (par la Propos. 59, part. 3) elle cesse d'être la tristesse ; d'ou il suit qu'en tant que nous concevons Dieu comme cause de la tristesse, nous éprouvons de la joie.

PROPOSITION XIX

Celui qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour.

Démonstration : Si l'homme faisait un tel effort, il désirerait donc (par le Coroll. de la Propos. 17, part. 5) que ce Dieu qu'il aime ne fût pas Dieu, et en conséquence (par la Propos. 19, part. 3), il désirerait être contristé, ce qui est absurde (par la Propos. 28, part. 3). Donc celui qui aime Dieu, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XX

Cet amour de Dieu ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie, et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu de ce même lien d'amour.

Démonstration : Cet amour de Dieu est le bien le plus élevé que puisse désirer une âme que la raison gouverne (par la Propos. 28, part. 4) ; il est commun à tous les hommes (par la Propos. 36, part. 4), et nous désirons que tous nos semblables en jouissent (par la Propos. 37, part. 4) ; par conséquent (en vertu de la Défin. 23 des passions), il ne peut être souillé d'aucun mélange d'envie ni de jalousie (par la Propos. 18, part. 5, et la

Défin. de la jalousie qui se trouve au Schol. de la Propos. 35, part. 3) ; au contraire (par la Propos. 31, part. 3), cet amour de Dieu doit être entretenu en nous avec d'autant plus de force, que nous imaginons un plus grand nombre d'hommes jouissant du bonheur qu'il procure. C. Q. F. D.

Scholie : Nous pouvons faire voir de la même manière qu'il n'y a aucune passion directement contraire à l'amour de Dieu, et qui puisse le détruire ; d'où il suit que l'amour de Dieu est de toutes nos passions la plus constante, et tant qu'il se rapporte au corps, ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même. Quant à la nature de cet amour, en tant qu'il se rapporte uniquement à l'âme, c'est ce que nous verrons plus tard.

Dans les propositions qui précèdent, j'ai réuni tous les remèdes des passions, c'est-à-dire tout ce que l'âme, considérée uniquement en elle-même, peut contre ses passions. Il résulte de là que la puissance de l'âme sur les passions consiste : 1° dans la connaissance même des passions (voyez le Schol. de la Propos. 4, part. 5) ; 2° dans la séparation que l'âme effectue entre telle ou telle passion et la pensée d'une cause extérieure confusément imaginée (voyez la Propos. 2 et son Schol., et la Propos. 4, part. 5) ; 3° dans le progrès du temps qui rend celles de nos affections qui se rapportent à des choses dont nous avons l'intelligence, supérieures aux affections qui se rapportent à des choses dont nous n'avons que des idées confuses et mutilées (voyez la Propos. 7, part. 5) ; 4° dans la multitude des causes qui entretiennent celles de nos passions qui se rapportent aux propriétés générales des choses, ou à Dieu (voyez les Propos. 9 et 11, part. 5) ; 5° enfin dans l'ordre où l'âme peut disposer et enchaîner ses passions (voyez le Schol. de la Propos. 10, et les Propos. 12, 13, 14, part. 5). Mais pour que ce pouvoir de l'âme sur les passions soit mieux compris, il est important de faire avant tout cette observation, que nous donnons à nos passions le nom de grandes passions dans deux cas différents : le premier, quand nous comparons la passion d'un l'homme à celle d'un autre l'homme, et que nous voyons l'un des deux plus fortement agité que l'autre par la même passion ; la seconde, quand nous comparons deux passions d'une seule et même personne, et que nous reconnaissons qu'elle est plus fortement affectée ou remuée par l'une que par l'autre. La force d'une passion en effet (par la Propos. 5, part. 4) est déterminée par le rapport de la puissance de sa cause extérieure avec notre puissance propre. Or, la puissance de l'âme se détermine uniquement par le degré de

connaissance qu'elle possède, et son impuissance ou sa passivité par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire par ce qui fait qu'elle a des idées inadéquates ; d'où il résulte que l'âme qui pâtit le plus, c'est l'âme qui est constituée dans la plus grande partie de son être par des idées inadéquates, de telle sorte qu'elle se distingue bien plus par ses affections passives que par les actions qu'elle effectue ; et au contraire, l'âme qui agit le plus, c'est celle qui est constituée dans la plus grande partie de son être par des idées adéquates, (le telle sorte qu'elle se distingue bien plus (pouvant d'ailleurs renfermer autant d'idées inadéquates que celles dont nous venons de parler) par les idées qui dépendent de la vertu de l'homme que par celles qui marquent son impuissance. Il faut remarquer en outre que les inquiétudes de l'âme et tous ses maux tirent leur origine de l'amour excessif qui l'attache à des choses sujettes à mille variations et dont la possession durable est impossible. Personne, en effet, n'a d'inquiétude ou d'anxiété que pour un objet qu'il aime, et les injures, les soupçons, les inimitiés n'ont pas d'autre source que cet amour qui nous enflamme pour des objets que nous ne pouvons réellement posséder avec plénitude. Et tout cela doit nous faire comprendre aisément ce que peut sur nos passions une connaissance claire et distincte, surtout, ce troisième genre de connaissance (voyez le Schol. de la Propos. 47, part. 2) dont le fondement est la connaissance même de Dieu ; car si cette connaissance ne détruit pas absolument nos passions, comme passions (voyez la Propos. 3, et le Schol. de la Propos. 4, part. 5), elle fait du moins que les passions ne constituent que la plus petite partie de notre âme (voyez la Propos. 14, part. 5). De plus elle fait naître en nous l'amour d'un objet immuable et éternel (voyez la Propos. 15, part. 5), que nous possédons véritablement et avec plénitude (voyez la Propos. 45, part. 2) ; et cet amour épuré ne peut dès lors être souillé de ce triste mélange de vices que l'amour amène ordinairement avec soi ; il peut prendre des accroissements toujours nouveaux (par, la Propos. 15, part. 5), occuper la plus grande partie de l'âme (par la Propos. 16, part. 5) et s'y déployer avec étendue.

Les réflexions qui précèdent terminent ce que j'avais dessein de dire sur la vie présente. Chacun, en effet, pourra reconnaître que j'ai embrassé en peu de mots tous les remèdes qui conviennent aux passions, comme je l'ai dit au commencement de ce Scholie, s'il veut bien faire attention tout ensemble à ce Scholie lui-même et à la Définition de l'âme et de ses passions, ainsi qu'aux Propositions 1 et 3, part. 3. Le moment est donc venu

de traiter de ce qui regarde la durée de l'âme considérée sans relation avec le corps.

PROPOSITION XXI

L'âme ne peut rien imaginer, ni se souvenir d'aucune chose passée, qu'à condition que le corps continue d'exister.

Démonstration : L'âme n'exprime l'existence actuelle du corps et ne conçoit les affections du corps comme actuelles qu'à condition que le corps continue d'exister (par le Coroll. de la Propos. 8, part, 2) ; et en conséquence (par la Propos. 26, part. 2), elle ne conçoit aucun corps comme existant en acte qu'à cette même condition : d'où il résulte encore qu'il ne peut rien imaginer (voyez la Déf. de l'imagin. dans le Schol. de la Propos. 17, part. 2), ni se souvenir d'aucune chose passée (voyez la Déf. de la mémoire au Schol. de la Propos. 18, part. 2) qu'à condition que le corps continue d'exister. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXII

Toutefois, il y a nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain sous le caractère de l'éternité.

Démonstration : Dieu n'est pas seulement la cause de l'existence de tel ou tel corps humain, il l'est aussi de son essence (par la Propos. 25, part. 1), laquelle doit en conséquence être conçue nécessairement par l'essence même de Dieu (par l'axiome 4, part. l), et cela en vertu d'une nécessité éternelle (par la Propos. 16, part. 1) ; d'où il suit (par la Propos. 3, part. 2), que ce concept doit être nécessairement en Dieu. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIII

L'âme humaine ne peut entièrement périr avec le corps ; il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel.

Démonstration : Il y a nécessairement en Dieu (par la Propos. précéd.) un concept ou une idée qui exprime l'essence du corps humain, et cette idée, par conséquent, est nécessairement quelque chose qui se rapporte à l'essence de l'âme (en vertu de la Propos. 13, part. 2). Or, nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée qui se puisse déterminer dans le temps, si ce n'est en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps, laquelle se

développe dans la durée et peut se déterminer dans le temps ; en d’autres termes (par le Coroll. de la Propos. 8, part. 2), nous n’attribuons à l’âme une durée que pendant la durée du corps. Toutefois, comme ce qui est conçu par l’essence de Dieu avec une éternelle nécessité est quelque chose, ce quelque chose, qui se rapporte à l’essence de l’âme, est nécessairement éternel (par la Propos. précéd.). C. Q. F. D.

Scholie : Cette idée qui exprime l’essence du corps sous le caractère de l’éternité est, comme nous l’avons dit, un mode déterminé de la pensée qui se rapporte à l’essence de l’âme et qui est nécessairement éternel. Et cependant il est impossible que nous nous souvenions d’avoir existé avant le corps, puisque aucune trace de cette existence ne se peut rencontrer dans le corps, et que l’éternité ne peut se mesurer par le temps, ni avoir avec le temps aucune relation. Et cependant nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. L’âme en effet, ne sent pas moins les choses qu’elle conçoit par l’entendement que celles qu’elle a dans la mémoire. Les yeux de l’âme, ces yeux qui lui font voir et observer les choses, ce sont les démonstrations. Aussi, quoique nous ne nous souvenions pas d’avoir existé avant le corps, nous sentons cependant que notre âme, en tant qu’elle enveloppe l’essence du corps sous le caractère de l’éternité, est éternelle, et que cette existence éternelle ne peut se mesurer par le temps on s’étendre dans la durée. Ainsi donc, on ne peut dire que notre âme dure, et son existence ne peut être enfermée dans les limites d’un temps déterminé qu’en tant qu’elle enveloppe l’existence actuelle du corps ; et c’est aussi à cette condition seulement qu’elle a le pouvoir de déterminer dans le temps l’existence des choses et de les concevoir sous la notion de durée.

PROPOSITION XXIV

Plus nous comprenons les choses particulières, et plus nous comprenons Dieu.

Démonstration : Cela est évident par le Coroll. de la Propos. 25, part. 1.

PROPOSITION XXV

L’effort suprême de l’âme et la suprême vertu, c’est de connaître les choses d’une connaissance du troisième genre.

Démonstration : La connaissance du troisième genre va de l'idée adéquate d'un certain nombre d'attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses (voyez la Déf. renfermée dans le Schol. 2 de la Propos. 40, part. 2) ; et plus nous comprenons les choses de cette façon, plus nous comprenons Dieu (par la Propos. précéd.) ; par conséquent (par la Propos. 28, part. 4), la vertu suprême de l'âme, c'est-à-dire (par la Déf. 8, part. 4) sa puissance ou sa nature, ou enfin (par la propos. 7, part. 3) son suprême effort, c'est de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre.

PROPOSITION XXVI

Plus l'âme est propre à connaître les choses d'une connaissance du troisième genre, plus elle désire les connaître de cette même façon.

Démonstration : La chose est évidente ; car en tant que nous concevons l'âme comme propre à connaître les choses d'une connaissance du troisième genre, nous la concevons en même temps comme y étant déterminée, et par conséquent (Par la Déf. 1 des passions), plus l'âme est propre à ce genre de connaissance, plus elle le désire. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVII

De ce troisième genre de connaissance naît pour l'âme le plus parfait repos dont elle puisse jouir.

Démonstration : La suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu (par la Propos. 28, part. 4), en d'autres termes, de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre (par la Propos. 25, part. 5), et cette vertu est d'autant plus grande que l'âme use davantage de ce genre de connaissance (par la Propos. 24, part. 5). Par conséquent, celui qui connaît les choses de cette façon s'élève au comble de la perfection humaine, et par suite (en vertu de la Déf. 2 des passions) il est saisi de la joie la plus vive, laquelle (par la Propos. 43, part. 2) cet accompagnée de l'idée de soi-même et de sa propre vertu ; d'où il résulte enfin (par la Déf. 25 des passions) que de ce genre de connaissance naît pour l'âme le plus parfait repos. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXVIII

Le désir de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre ou l'effort que nous faisons pour cela ne peuvent naître de la connaissance du premier genre, mais ils peuvent naître de celle du second.

Démonstration : Cette proposition est évidente d'elle-même ; car tout ce que nous concevons clairement et distinctement, nous le concevons ou par soi ou par autre chose qui est conçu par soi : en d'autres termes, les idées qui sont en nous claires et distinctes ou qui se rapportent à la connaissance du troisième genre (voy. le Schol. 2 de la propos. 40, part. 2) ne peuvent résulter des idées mutilées et confuses, lesquelles (par le même Schol.) se rapportent à la connaissance du premier genre, mais bien des idées adéquates, c'est-à-dire (par le même Schol.) de la connaissance du second et du troisième genre. Ainsi donc (par la Déf. 1 des passions) le désir de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre ne peut naître de la connaissance du premier genre, mais il peut naître de celle du second. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXIX

Tout ce que l'âme conçoit sous le caractère de l'éternité, elle le conçoit non pas parce qu'elle conçoit en même temps l'existence présente et actuelle du corps, mais bien parce qu'elle conçoit l'existence du corps sous le caractère de l'éternité.

Démonstration : L'âme, en tant qu'elle conçoit l'existence présente du corps, conçoit la durée, laquelle se détermine dans le temps, et elle n'a, par conséquent, que le pouvoir de concevoir les choses en relation avec le temps (par la Propos. 21, part. 5 et la Propos. 26, part. 2). Or, l'éternité ne peut se déterminer par la durée (en vertu de la Déf. 8, part. 1 et de l'Explication qui la suit). Donc l'âme, sous ce point de vue, n'a pas le pouvoir de concevoir les choses sous le caractère de l'éternité ; mais comme il est de la nature de la raison de concevoir les choses sous le caractère de l'éternité (par le Coroll. 2 de la Propos. 44, part. 2), et qu'il appartient aussi à la nature de l'âme de concevoir l'essence du corps sous le caractère de l'éternité (par la Propos. 23, part. 5), et comme enfin, hormis ces deux choses, rien de plus n'appartient à l'essence de l'âme (par la Propos. 13, part. 2), il s'ensuit que cette puissance de concevoir les choses sous le caractère de l'éternité n'appartient à l'âme qu'en tant qu'elle conçoit l'essence du corps sous le caractère de l'éternité. C. Q. F. D.

Scholie : Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières : ou bien en tant que nous les concevons avec une relation à un temps ou un lieu déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et résultant de la nécessité de la nature divine. Celles que nous concevons de cette seconde façon comme vraies ou comme réelles, nous les concevons sous le caractère de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, ainsi que nous l'avons montré dans la Propos. 45, part. 2 ; voyez aussi le Scholie de cette Proposition.

PROPOSITION XXX

Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu.

Démonstration : L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant que cette essence enveloppe l'existence nécessaire (par la Déf. 8, part. 1). Par conséquent, concevoir les choses sous le caractère de l'éternité, c'est concevoir les choses en tant qu'elles se rapportent, comme êtres réels, à l'essence de Dieu, en d'autres termes, en tant que par l'essence de Dieu elles enveloppent l'existence. Ainsi donc notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu et sait, etc. C. Q. F. D.

PROPOSITION XXXI

La connaissance du troisième genre dépend, de l'âme comme de sa cause formelle, en tant que l'âme elle-même est éternelle.

Démonstration : L'âme ne conçoit rien sous le caractère de l'éternité qu'en tant qu'elle conçoit l'essence de son corps sous le caractère de l'éternité (par la Propos. 29, part. 5), c'est-à-dire (par les Propos. 21 et 23, part. 5) en tant qu'elle est éternelle ; par conséquent (en vertu de la Propos. précéd.), en tant que l'âme est éternelle, elle possède la connaissance de Dieu, et cette connaissance est nécessairement adéquate (par la Propos. 46, part. 2) ; d'où il suit que l'âme, en tant qu'éternelle, est propre à connaître toutes les choses qui résultent de cette même connaissance (par la Propos. 40, part. 2), c'est-à-dire à connaître les choses d'une connaissance du troisième genre (voyez-en la Déf. au Schol. 2 de la

Propos. 40, part. 2), et ainsi (par la Déf. 1, part. 3) c'est l'âme en tant qu'éternelle qui est la cause adéquate ou formelle de cette connaissance. C. Q. F. D.

Scholie : Ainsi donc, à mesure que chacun de nous possède à un plus haut degré ce troisième genre de connaissance, il a de soi-même et de Dieu une conscience plus pure ; en d'autres termes, il est plus parfait et plus heureux, et c'est ce qui deviendra plus évident encore par la suite de ce traité. Mais il faut remarquer ici que, tout certains que nous soyons déjà que l'âme est éternelle, en tant qu'elle conçoit les choses sous le caractère de l'éternité, toutefois, pour expliquer plus aisément les propositions, qui vont suivre et pour les mieux faire comprendre, nous considérerons l'âme, ainsi que nous l'avons fait jusqu'à ce moment, comme si elle commençait actuellement d'exister et de concevoir les choses sous le caractère de l'éternité ; et nous n'avons à craindre aucun danger en suivant cette marche, pourvu que nous prenions garde de ne rien conclure qui ne repose sur de claires prémisses.

PROPOSITION XXXII

Tout ce que nous connaissons d'une connaissance du troisième genre nous fait éprouver un sentiment de joie accompagné de l'idée de Dieu comme cause de notre joie.

Démonstration : De cette espèce de connaissance naît pour l'âme la paix la plus parfaite, c'est-à-dire (par la Déf. 25 des passions) la plus parfaite joie qu'elle puisse ressentir, et cette joie de l'âme est accompagnée de l'idée de soi-même (par la Propos. 27, part. 5.), et partant de l'idée de Dieu à titre de cause (par la Propos. 30, part. 5). C. Q. F. D.

Corollaire : Cette connaissance du troisième genre produit nécessairement l'amour intellectuel de Dieu ; car elle produit (par la Propos. précéd.) une joie accompagnée de l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire (par la Déf. 6 des passions) l'amour de Dieu, non pas en tant que nous imaginons Dieu comme présent, mais (par la Propos. 29 part. 5) en tant que nous le concevons comme éternel. Or cet amour est justement ce que j'appelle l'amour intellectuel de Dieu.

PROPOSITION XXXIII

L'amour intellectuel de Dieu. qui naît de la connaissance du troisième genre, est éternel.

Démonstration : La connaissance du troisième genre est éternelle (par la Propos. 31, part. 5, et l'axiome 3, part. 1) ; et, en conséquence (par le même Axiome), l'amour qui naît de cette connaissance est nécessairement éternel. C. Q. F. D.

Scholie : Bien que cet amour intellectuel de Dieu n'ait pas eu de commencement (par la Propos. précéd.), il a cependant toutes les perfections de l'amour, absolument comme s'il avait une origine, ainsi que nous l'avons supposé dans le Coroll. de la Propos. précédente. Et il n'y a là d'autre différence, sinon que l'âme a possédé éternellement ces mêmes perfections que nous avons supposé qu'elle commençait d'acquérir, et cette possession éternelle a été accompagnée de l'idée de Dieu comme de sa cause éternelle ; et certes, si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la béatitude doit consister pour l'âme dans la possession de la perfection elle-même.

PROPOSITION XXXIV

L'âme n'est sujette que pendant la durée du corps aux affections passives.

Démonstration : Un acte d'imagination, c'est une idée par laquelle l'âme aperçoit un objet comme présent (voyez la Déf. de l'imagination dans le Schol. de la Propos. 17, part. 2) et qui cependant marque plutôt l'état présent du corps humain que la nature de l'objet extérieur (par le Coroll. 2 de la Propos. 16, part. 2). En conséquence, une passion (par la Déf. générale des passions), c'est un acte d'imagination en tant qu'il exprime l'état présent du corps ; d'où il suit (par la Propos. 21, part. 5) que l'âme n'est sujette aux passions que pendant la durée du corps. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de là qu'il n'y a d'amour éternel que l'amour intellectuel.

Scholie : Si l'on examine l'opinion du commun des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leur âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée, et la conçoivent par l'imagination ou la mémoire, persuadés que tout cela subsiste après la mort.

PROPOSITION XXXV

Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini.

Démonstration : Dieu est absolument infini (par la Déf. 6, part 1), Par conséquent (en vertu de la Déf. 6, part. 2), la nature de Dieu jouit d'une perfection infinie accompagnée (par la Propos. 3, part. 2) de l'idée de soi-même, à titre de cause (par la Propos. 11 et l'Ax. 1, part. 1). Or, c'est cela même que nous avons appelé amour intellectuel dans le Coroll. de la Propos. 32, part. 5.

PROPOSITION XXXVI

L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est l'amour même que Dieu éprouve pour soi, non pas en tant qu'infini, mais en tant que sa nature peut s'exprimer par l'essence de l'âme humaine considérée sous le caractère de l'éternité, en d'autres termes, l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même.

Démonstration : Cet amour de l'âme doit être rapporté à l'activité de l'âme (par le Coroll. de la Propos. 32, part. 5, et la Propos. 3, part. 3). Cet amour est donc une action par laquelle l'âme se contemple soi-même, et qui est accompagné de l'idée de Dieu, à titre de cause (par la Propos. 32, part. l, et son Coroll.) ; en d'autres termes (par le Coroll. de la Propos. 25, part. l, et celui de la Propos. 11, part. 2), une action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut être exprimé par l'âme humaine, se contemple soi-même, et qui est accompagnée de l'idée de soi-même ; par conséquent (en vertu de la Propos. précéd.), cet amour de l'âme est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même. C. Q. F. D.

Corollaire : Il résulte de là que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime aussi les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel des hommes pour Dieu ne sont qu'une seule et même chose.

Scholie : Ceci nous fait clairement comprendre en quoi consistent notre salut, notre béatitude, en d'autres termes notre liberté, savoir, dans un amour constant et éternel pour Dieu, ou si l'on veut, dans l'amour de Dieu pour nous. Les saintes Ecritures donnent à cet amour, à cette béatitude, le nom de gloire, et c'est avec raison. Que l'on rapporte en effet cet amour,

soit à Dieu, soit à l'âme, c'est toujours cette paix intérieure qui ne se distingue véritablement pas de la gloire (voyez les Déf. 25 et 30 des passions). Si vous le rapportez à Dieu, cet amour est en lui une joie (qu'on me permette de me servir encore de ce mot) accompagnée de l'idée de lui-même (par la Propos. 35, part. 5) ; et si vous le rapportez à l'âme, c'est encore la même chose (Par la Propos. 27, part. 5). De plus, l'essence de notre âme consistant tout entière dans la connaissance, et Dieu étant le principe de notre connaissance et son fondement (par la Propos. 15. part. 1, et le Schol. de la Propos. 47, part. 2), nous devons comprendre très clairement de quelle façon et par quelle raison l'essence et l'existence de notre âme résultent de la nature divine et en dépendent continuellement ; et j'ai pensé qu'il était à propos de faire ici cette remarque, afin de montrer par cet exemple combien la connaissance des choses particulières, que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre (voyez le Schol. 2 de la Propos. 40, part. 2), est préférable et supérieure à la connaissance des choses universelles que j'ai appeler du second genre ; car, bien que j'aie montré dans la première partie d'une manière générale que toutes choses (et par conséquent aussi l'âme humaine) dépendent de Dieu dans leur essence et dans leur existence, cette démonstration, si solide et si parfaitement certaine qu'elle soit, frappe cependant notre âme beaucoup moins qu'une preuve tirée de l'essence de chaque chose particulière et aboutissant pour chacune en particulier à la même conclusion.

PROPOSITION XXXVII

Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet amour intellectuel ou qui le puisse détruire.

Démonstration : Cet amour intellectuel résulte nécessairement de la nature de l'âme, en tant qu'on la conçoit comme une vérité éternelle et qu'on la rapporte à la nature de Dieu (par les Propos. 33 et 29, part. 5). Si donc quelque chose se rencontrait qui fût contraire à cet amour, elle serait contraire à la vérité, et par conséquent, en détruisant l'amour intellectuel, elle rendrait faux ce qui est vrai, conséquence absurde. Il n'y a donc rien dans la nature, etc. C. Q. F. D.

Scholie : L'axiome de la quatrième partie se rapporte aux choses particulières, en tant qu'on les conçoit en relation avec un temps et un lieu

déterminés, et sous ce point de vue, je ne crois pas que personne le puisse contester.

PROPOSITION XXXVIII

A mesure que l'âme connaît un plus grand nombre de choses d'une connaissance du second et du troisième genre, elle est moins sujette à pâtir sous l'influence des affections mauvaises, et elle a moins de crainte de la mort.

Démonstration : L'essence de l'âme consiste dans la connaissance (par la Propos. 11, part. 2) ; par conséquent, à mesure qu'elle connaît plus de choses d'une connaissance du second et du troisième genre, une plus grande partie d'elle-même subsiste (par les propos. 29 et 23, part. 5) d'où il suit (par la Propos. précéd.) qu'une plus grande partie d'elle-même échappe à l'influence des passions contraires à notre nature, c'est-à-dire (par la Propos. 30, part. 4) des passions mauvaises. Ainsi donc, à mesure que l'âme connaît un plus grand nombre de choses d'une connaissance du second et du troisième genre, une plus grande partie d'elle-même se maintient sans altération, et partant est moins sujette à pâtir, etc. C. Q. F. D.

Scholie : Ceci nous fait comprendre un point que j'ai touché dans le Schol. de la Propos. 39, part. 4, en promettant de l'expliquer complètement ici, savoir : que la mort est d'autant moins nuisible que la connaissance claire et distincte de l'âme est plus grande, que l'âme aime Dieu davantage. De plus, puisque c'est de la connaissance du troisième genre que naît (par la Propos. 27, part. 5) la paix la plus parfaite dont l'âme soit capable de jouir, il en résulte que l'âme humaine peut être d'une nature telle que ce qui périt d'elle avec le corps (ainsi qu'on l'a montré dans la Propos. 21, part. 5) ne soit d'aucun prix en comparaison de ce qui continue d'exister après la mort. Mais nous nous expliquerons bientôt sur ce point avec plus d'étendue.

PROPOSITION XXXIX

Celui dont le corps est propre à un grand nombre de fonctions a une âme dont la plus grande partie est éternelle.

Démonstration : Celui dont le corps est propre à un grand nombre de fonctions est moins sujet que personne au conflit des passions mauvaises (par la Propos. 38, part. 4), c'est-à-dire (par la Propos. 30, part. 4) des

passions contraires à notre nature ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 10, part. 5), il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant la loi de l'entendement, par conséquent encore (en vertu de la Propos. 14, part. 5) de faire que toutes les affections du corps se rapportent à l'idée de Dieu (par la Propos. 15, part. 5). Il sera donc animé de l'amour de Dieu, lequel (par la Propos. 16, part. 5) doit occuper ou constituer la plus grande partie de l'âme ; d'où il résulte enfin (par la Propos. 33, part. 5) que la plus grande partie de son âme sera éternelle. C. Q. F. D.

Scholie : Les corps humains étant propres à un grand nombre de fonctions, il n'y a aucun doute qu'ils puissent être d'une telle nature qu'ils correspondent à des âmes douées d'une grande connaissance d'elles-mêmes et de Dieu, et dont la plus grande partie ou la principale soit éternelle, des âmes, par conséquent, qui n'aient presque rien à craindre de la mort. Mais pour comprendre tout cela plus clairement, il faut remarquer que nous vivons dans une variation continuelle, et suivant que nous changeons en bien ou en mal, nous sommes heureux ou malheureux. On dit qu'un enfant est malheureux, quand la mort en fait un cadavre ; on appelle heureux, au contraire, celui qui dans le cours entier de sa carrière jouit d'une âme saine dans un corps plein de santé. Et, en effet, à un corps comme celui de l'enfant au berceau ou déjà grandi, c'est-à-dire à un corps qui n'est propre qu'à un petit nombre de fonctions et qui dépend principalement des causes extérieures, doit correspondre une âme qui n'a, considérée en soi, qu'une très faible conscience et de soi et de Dieu et des choses. Au contraire, un corps propre à un grand nombre de fonctions est joint à une âme qui possède à un très haut degré, considérée en soi, la conscience de soi et de Dieu et des choses. C'est pourquoi notre principal effort dans cette vie, c'est de transformer le corps de l'enfant, autant que sa nature le comporte et y conduit, en un autre corps qui soit propre à un grand nombre de fonctions et corresponde à une âme douée à un haut degré de la conscience de soi et de Dieu et des choses ; de telle sorte qu'en elle ce qui est mémoire ou imagination n'ait, au regard de la partie intelligente, presque aucun prix, comme nous l'avons déjà dit dans le Schol. de la Propos. précédente.

PROPOSITION XL

Plus une chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit, et réciproquement, plus elle agit, plus elle est parfaite.

Démonstration : Plus une chose a de perfection, plus elle a de réalité (par la Définition 6, part. 2), et en conséquence (par la Propos. 3, part. 3, et son Schol.), plus elle agit et moins elle pâtit ; et en renversant l'ordre de cette démonstration, il en résulte qu'une chose est d'autant plus parfaite qu'elle agit davantage. C. Q. F. D.

Corollaire : Il suit de cette Proposition que la partie de notre âme qui survit au corps, si grande ou si petite qu'elle soit, est toujours plus parfaite que l'autre partie. Car la partie éternelle de l'âme (par les Propos. 22 et 29, part. 5), c'est l'entendement, par qui seul nous agissons (en vertu de la propos. 3, part. 3), et celle qui périt, c'est l'imagination (par la Propos. 21, part. 5), principe de toutes nos facultés passives (par la Propos. 3, part. 3 et la Déf. génér. des passions) ; d'où il suit (par la Propos précéd.) que cette première partie de notre âme, si petite qu'elle soit, est toujours plus parfaite que l'autre. C. Q. F. D.

Scholie : Tels sont les principes que je m'étais proposé d'établir touchant l'âme, prise indépendamment de toute relation avec l'existence du corps. Il résulte de ces principes, et tout ensemble de la Propos. 21, part. 1, et de quelques autres, que notre âme, en tant qu'elle est intelligente, est un mode éternel de la pensée, lequel est déterminé par un autre mode éternel de la pensée et celui-ci par un troisième, et ainsi à l'infini ; de telle façon que tous ces modes pris ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu.

PROPOSITION XLI

Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot, tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la quatrième partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme.

Démonstration : Le premier et unique fondement de la vertu ou de la conduite légitime de la vie, c'est (par le Coroll. de la Propos. 22 et la Propos. 24, part. 4) la recherche de ce qui est utile. Or, pour déterminer ce que la raison déclare utile à l'homme, nous n'avons point tenu compte de

l'éternité de l'âme, qui ne nous a été connue que dans cette cinquième partie. Ainsi donc, puisque alors même que nous ignorions que l'âme est éternelle, nous considérions comme les premiers objets de la vie les vertus qui se rapportent à l'intrépidité et à la générosité de l'âme, il s'ensuit que si nous l'ignorions encore en ce moment, nous ne cesserions pas de maintenir les mêmes prescriptions de la raison. C. Q. F. D.

Scholie : Nous nous écartons ici, à ce qu'il semble, de la croyance vulgaire. Car la plupart des hommes pensent qu'ils ne sont libres qu'autant qu'il leur est permis d'obéir à leurs passions, et qu'ils cèdent sur leur droit tout ce qu'ils accordent aux commandements de la loi divine. La piété, la religion et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme sont donc à leurs yeux des fardeaux dont ils espèrent se débarrasser à la mort, en recevant le prix de leur esclavage, c'est-à-dire de leur soumission à la religion et à la piété. Et ce n'est pas cette seule espérance qui les conduit ; la crainte des terribles supplices dont ils sont menacés dans l'autre monde est encore un motif puissant qui les détermine à vivre, autant que leur faiblesse et leur âme impuissante le comportent, selon les commandements de la loi divine. Si l'on ôtait aux hommes cette espérance et cette crainte, s'ils se persuadaient que les âmes périssent avec le corps et qu'il n'y a pas une seconde vie pour les malheureux qui ont porté le poids accablant de la piété, il est certain qu'ils reviendraient à leur naturel primitif, réglant leur vie selon leurs passions et préférant obéir à la fortune qu'à eux-mêmes. Croyance absurde, à mon avis, autant que celle d'un homme qui s'emplirait le corps de poisons et d'aliments mortels, par cette belle raison qu'il n'espère pas jouir toute l'éternité d'une bonne nourriture, ou qui, voyant que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, renoncerait à la raison et désirerait devenir fou ; toutes choses tellement énormes qu'elles méritent à peine qu'on s'en occupe.

PROPOSITION XLII

La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même, et ce n'est point parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous la possédons, c'est parce que nous la possédons que nous sommes capable, de contenir nos mauvaises passions.

Démonstration : La béatitude consiste dans l'amour de Dieu (par la Propos. 36, part. 5 et son Schol.), et cet amour naît de la connaissance du

troisième genre (par le Coroll. de la Propos. 32, part, 5), et en conséquence (par les Propos. 59 et 3, part. 3), il doit être rapporté à l'âme, en tant qu'elle agit. Cet amour est donc la vertu même (par la Déf. 8, part. 4). Voilà le premier point. De plus, à mesure que l'âme jouit davantage de cet amour divin ou de la béatitude, elle exerce davantage son intelligence (par la Propos. 32, part. 5), c'est-à-dire (par le Coroll. de la Propos. 3, part. 5), elle a plus de puissance sur ses passions, et elle a moins à pâtir des affections mauvaises (par la propos. 38, part. 5) ; d'où il suit que l'âme, dès qu'elle jouit de cet amour divin ou de la béatitude, a le pouvoir de contenir ses mauvaises passions ; et comme la puissance dont l'homme dispose pour cela est tout entière dans l'entendement, il faut conclure que personne ne jouit de la béatitude parce qu'il a contenu ses passions, mais que le pouvoir de contenir ses passions tire son origine de la béatitude elle-même.

Scholie : J'ai épuisé tout ce que je m'étais proposé d'expliquer touchant la puissance de l'âme sur ses passions et la liberté de l'homme. Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même, et de Dieu, et de toutes choses ; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être ; et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. La voie que j'ai montrée pour atteindre jusque-là paraîtra pénible sans doute, mais il suffit qu'il ne soit pas impossible de la trouver. Et certes, j'avoue qu'un but si rarement atteint doit être bien difficile à poursuivre ; car autrement, comment se pourrait-il faire, si le salut était si près de nous, s'il pouvait être atteint sans un grand labeur, qu'il fût ainsi négligé de tout le monde ? Mais tout ce qui est beau est aussi difficile que rare.

FIN

TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT
(1842)

TRADUIT PAR E. SAISSET

Table des matières

DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

I. Le bien que les hommes désirent ordinairement

(1) 1. L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur.

2. Je dis que *j'ai pris enfin cette résolution*, parce qu'il me semblait au premier aspect qu'il y avait de l'imprudence à renoncer à des choses certaines pour un objet encore incertain. Je considérais en effet les avantages qu'on se procure par la réputation et par les richesses, et il fallait y renoncer, si je voulais m'occuper sérieusement d'une autre recherche. Or, supposé que la félicité suprême consiste par hasard dans la possession de ces avantages, je la voyais s'éloigner nécessairement de moi ; et si au contraire elle consiste en d'autres objets et que je la cherche où elle n'est pas, voilà qu'elle m'échappe encore.

3. Je méditais donc en moi-même sur cette question : est-il possible que je parvienne à diriger ma vie suivant une nouvelle règle, ou du moins à m'assurer qu'il en existe une, sans rien changer toutefois à l'ordre actuel de ma conduite, ni m'écarter des habitudes communes ? chose que j'ai souvent essayée, mais toujours vainement. Les objets en effet qui se présentent le plus fréquemment dans la vie, et où les hommes, à en juger par leurs œuvres, placent le souverain bonheur, se peuvent réduire à trois, les richesses, la réputation, la volupté. Or, l'âme est si fortement occupée tour à tour de ces trois objets qu'elle est à peine capable de songer à un autre bien.

4. La volupté surtout enchaîne l'âme avec tant de puissance qu'elle s'y repose comme en un bien véritable, et c'est ce qui contribue le plus à éloigner d'elle toute autre pensée ; mais après la jouissance vient la tristesse, et si l'âme n'en est pas possédée tout entière, elle en est du moins troublée et comme émoussée. Les honneurs et les richesses n'occupent pas

non plus faiblement une âme, surtout quand on recherche toutes ces choses pour elles-mêmes[1], en s'imaginant qu'elles sont le souverain bien.

5. La réputation occupe l'âme avec plus de force encore ; car l'âme la considère toujours comme étant par soi-même un bien, et en fait l'objet suprême où tendent tous ses désirs. Ajoutez que le repentir n'accompagne point la réputation et les richesses, comme il fait la volupté ; plus au contraire on possède ces avantages, et plus on éprouve de joie, plus par conséquent on est poussé à les accroître ; que si nos espérances à cet égard viennent à être trompées, nous voilà au comble de la tristesse. Enfin, la recherche de la réputation est pour nous une forte entrave, parce qu'il faut nécessairement, pour l'atteindre, diriger sa vie au gré des hommes, éviter ce que le vulgaire évite et courir après ce qu'il recherche.

(2) *6.* C'est ainsi qu'ayant considéré tous les obstacles qui m'empêchaient de suivre une règle de conduite différente de la règle ordinaire, et voyant l'opposition si grande entre l'une et l'autre qu'il fallait nécessairement choisir, je me voyais contraint de rechercher laquelle des deux devait m'être plus utile, et il me semblait, comme je disais tout à l'heure, que j'allais abandonner le certain pour l'incertain. Mais quand j'eus un peu médité là-dessus, je trouvai premièrement qu'en abandonnant les avantages ordinaires de la vie pour m'attacher à d'autres objets, je ne renoncerais véritablement qu'à un bien incertain, comme on le peut clairement inférer de ce qui précède, pour chercher un bien également incertain, lui, non par sa nature (puisque je cherchais un bien solide), mais quant à la possibilité de l'atteindre.

7. Et bientôt une méditation attentive me conduisit jusqu'à reconnaître que je quittais, à considérer le fond des choses, des maux certains pour un bien certain. Je me voyais en effet jeté en un très-grand danger, qui me faisait une loi de chercher de toutes mes forces un remède, même incertain ; à peu près comme un malade, attaqué d'une maladie mortelle, qui prévoyant une mort certaine s'il ne trouve pas un remède, rassemble toutes ses forces pour chercher ce remède sauveur, quoique incertain s'il parviendra à le découvrir ; et il fait cela, parce qu'en ce remède est placée toute son espérance. Et véritablement, tous les objets que poursuit le vulgaire non-seulement ne fournissent aucun remède capable de contribuer à la conservation de notre être, mais ils y font obstacle ; car ce sont ces

objets mêmes qui causent plus d'une fois la mort des hommes qui les possèdent et toujours celle des hommes qui en sont possédés.

(3) *8.* N'y a-t-il pas plusieurs exemples d'hommes qui à cause de leurs richesses ont souffert la persécution et la mort même, ou qui se sont exposés pour amasser des trésors à tant de dangers qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folle avarice ! Et combien d'autres qui ont souffert mille maux pour faire leur réputation ou pour la défendre ! Combien enfin, par un excessif amour de la volupté, ont hâté leur mort !

9. Or voici quelle me paraissait être la cause de tout le mal : c'est que notre bonheur et notre malheur dépendent uniquement de la nature de l'objet que nous aimons ; car les choses qui ne nous inspirent point d'amour n'excitent ni discordes ni douleur quand elles nous échappent, ni jalousie quand elles sont au pouvoir d'autrui, ni crainte, ni haine, en un mot, aucune passion ; au lieu que tous ces maux sont la suite inévitable de notre attachement aux choses périssables, comme sont celles dont nous avons parlé tout à l'heure.

10. Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts. Mais ce n'est pas sans raison que je me suis servi de ces paroles : *à considérer les choses sérieusement ;* car bien que j'eusse une idée claire de tout ce que je viens de dire, je ne pouvais cependant bannir complètement de mon cœur l'amour de l'or, des plaisirs et de la gloire.

II. Le bien véritable et suprême

(4) *11.* Seulement je voyais que mon esprit, en se tournant vers ces pensées, se détournait des passions et méditait sérieusement une règle nouvelle ; et ce fut pour moi une grande consolation ; car je compris ainsi que ces maux n'étaient pas de ceux qu'aucun remède ne peut guérir. Et bien que, dans le commencement, ces moments fussent rares et de courte durée, cependant, à mesure que la nature du vrai bien me fut mieux connue, ils devinrent et plus longs et plus fréquents, surtout lorsque je vis que la richesse, la volupté, la gloire, ne sont funestes qu'autant qu'on les recherche pour elles-mêmes, et non comme de simples moyens ; au lieu que si on les recherche comme de simples moyens, elles sont capables de mesure, et ne

causent plus aucun dommage ; loin de là, elles sont d'un grand secours pour atteindre le but que l'on se propose, ainsi que nous le montrerons ailleurs.

(5) *12.* Ici je veux seulement dire en peu de mots ce que j'entends par le vrai bien, et quel est le souverain bien. Or, pour s'en former une juste idée, il faut remarquer que le bien et le mal ne se disent que d'une façon relative, en sorte qu'un seul et même objet peut être appelé bon ou mauvais, selon qu'on le considère sous tel ou tel rapport ; et de même pour la perfection et l'imperfection. Nulle chose, considérée en elle-même, ne peut être dite parfaite ou imparfaite, et c'est ce que nous comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l'ordre éternel et les lois fixes de la nature.

13. Mais l'humaine faiblesse ne saurait atteindre par la pensée à cet ordre éternel ; l'homme conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure à la sienne, où rien, à ce qu'il lui semble, ne l'empêche de s'élever ; il recherche tous les moyens qui peuvent le conduire à cette perfection nouvelle ; tout ce qui lui semble un moyen d'y parvenir, il l'appelle le vrai bien ; et ce qui serait le souverain bien, ce serait d'entrer en possession, avec d'autres êtres, s'il était possible, de cette nature supérieure. Or, quelle est cette nature? nous montrerons, quand il en sera temps[2] que ce qui la constitue, c'est la connaissance de l'union de l'âme humaine avec la nature tout entière.

14. Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi ; en d'autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d'autres s'élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens ; pour cela[3], il suffit de deux choses, d'abord de comprendre la nature universelle autant qu'il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure ; ensuite d'établir une société telle que le plus grand nombre puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection.

15. On devra veiller avec soin aux *doctrines morales* ainsi qu'à *l'éducation des enfants* ; et comme la médecine n'est pas un moyen de peu d'importance pour atteindre la fin que nous nous proposons, il faudra mettre l'ordre et l'harmonie dans toutes les parties de la médecine ; et comme l'art rend faciles bien des choses difficiles et nous profite en épargnant notre temps et notre peine, on se gardera de négliger la mécanique.

16. Mais, avant tout, il faut chercher le moyen de guérir l'entendement, de le corriger autant qu'il est possible dès le principe, afin que, prémuni contre l'erreur, il ait de toute chose une parfaite intelligence. On peut déjà voir par là que je veux ramener toutes les sciences à une seule fin[4], qui est de nous conduire à cette souveraine perfection de la nature humaine dont nous avons parlé ; en sorte que tout ce qui, dans les sciences, n'est pas capable de nous faire avancer vers notre fin doit être rejeté comme inutile ; c'est-à-dire, d'un seul mot, que toutes nos actions, toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin.

III. Règles de vie

17. Mais, tandis que nous nous efforçons d'y atteindre et de mettre l'intelligence dans la bonne voie, il nous faut vivre cependant ; et c'est pourquoi nous devons convenir de certaines règles de conduite que nous supposerons bonnes, savoir, les suivantes :(6) I. Mettre ses paroles à la portée du vulgaire et consentir à faire avec lui tout ce qui n'est pas un obstacle à notre but. Car nous avons de grands avantages à retirer du commerce des hommes, si nous nous proportionnons à eux, autant qu'il est possible, et nous préparons ainsi à la vérité des oreilles bienveillantes.(7) II. Ne prendre d'autres plaisirs que ce qu'il en faut pour conserver la santé.(8) III. Ne rechercher l'argent et toute autre chose qu'autant qu'il est nécessaire pour entretenir la vie et la santé, et pour nous conformer aux mœurs de nos concitoyens en tout ce qui ne répugne pas à notre objet.

(6) I. Mettre ses paroles à la portée du vulgaire et consentir à faire avec lui tout ce qui n'est pas un obstacle à notre but. Car nous avons de grands avantages à retirer du commerce des hommes, si nous nous proportionnons à eux, autant qu'il est possible, et nous préparons ainsi à la vérité des oreilles bienveillantes.

(7) II. Ne prendre d'autres plaisirs que ce qu'il en faut pour conserver la santé.

(8) III. Ne rechercher l'argent et toute autre chose qu'autant qu'il est nécessaire pour entretenir la vie et la santé, et pour nous conformer aux mœurs de nos concitoyens en tout ce qui ne répugne pas à notre objet.

IV. Les différents modes de perception

(9) *18.* Ces règles posées, je commence par ce qui doit être fait avant tout le reste, et j'essaye de réformer l'entendement, et de le disposer à concevoir les choses de la manière dont elles doivent être conçues pour qu'il nous soit possible d'atteindre notre fin. Or, pour cela, l'ordre naturel exige que je résume les différents modes de perception sur la foi desquels jusqu'ici j'ai affirmé et nié sans crainte de me tromper, afin de choisir le meilleur et tout ensemble de commencer à connaître et mes forces et cette nature que je me propose de perfectionner.

(10) 19. A y regarder de près, tous nos modes de perception peuvent se ramener à quatre :

(11) I. Il y a une perception que nous acquérons par ouï-dire, ou au moyen de quelque signe que chacun appelle comme il lui plaît.

(11) I. Il y a une perception que nous acquérons par ouï-dire, ou au moyen de quelque signe que chacun appelle comme il lui plaît.

(12) II. Il y a une perception que nous acquérons à l'aide d'une certaine expérience vague, c'est-à-dire d'une expérience qui n'est point déterminée par l'entendement, et qu'on n'appelle de ce nom que parce qu'on a éprouvé que tel fait se passe d'ordinaire ainsi, que nous n'avons à lui opposer aucun fait contradictoire, et qu'il demeure, pour cette raison, solidement établi dans notre esprit.

(13) III. Il y a une perception dans laquelle nous concluons une chose d'une autre chose, mais non d'une manière adéquate. C'est ce qui arrive[5] lorsque nous recueillons une cause dans un certain effet, ou bien lorsque nous tirons une conclusion de quelque fait général constamment accompagné d'une certaine propriété.

(14) IV. Enfin il y a une perception qui nous fait saisir la chose par la seule vertu de son essence, ou bien par la connaissance que nous avons de sa cause immédiate.

(15) *20.* J'éclaircis tout cela par des exemples. Je sais seulement par *ouï-dire* quel est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables sur lesquelles je n'ai jamais conçu de doute. C'est par une *expérience vague* que je sais que je dois mourir ; car si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas tous vécu le même espace de temps, ni succombé à la même maladie. Je

sais par une *expérience vague* que l'huile a la vertu de nourrir la flamme, et l'eau celle de l'éteindre ; je sais de la même manière que le chien est un animal qui aboie, et l'homme un animal doué de raison, et c'est ainsi que je connais à peu près toutes les choses qui se rapportent à l'usage ordinaire de la vie.

21. Voici maintenant comment nous *concluons une chose d'une autre* : Ayant perçu clairement que nous sentons tel corps et non pas tel autre, nous en concluons que notre âme est unie à notre corps[6], laquelle union est la cause de la sensation. Mais[7] quelle est la nature de cette sensation, de cette union, c'est ce que nous ne pouvons comprendre d'une manière absolue. Autre exemple : je connais la nature de la vue et je sais qu'elle a cette propriété que la même chose vue à une grande distance nous paraît moindre que vue de près ; j'en conclus que le soleil est plus grand qu'il ne me semble, et autres choses semblables.

22. On perçoit une chose *par la seule vertu de son essence* quand, par cela seul que l'on connaît cette chose, on sait ce que c'est que de connaître quelque chose, ou bien quand, par exemple, de cela seul que l'on connaît l'essence de l'âme, on sait qu'elle est unie au corps. C'est par le même mode de connaissance que nous savons que deux plus trois font cinq, et que, étant données deux lignes parallèles à une troisième, elles sont parallèles entre elles, etc. Toutefois les choses que j'ai pu saisir jusqu'ici par ce mode de connaissance sont en bien petit nombre.

(16) *23.* Mais afin que l'on ait une intelligence plus claire de toutes ces choses, je me bornerai à un exemple unique ; le voici : Trois nombres sont donnés ; on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est aux premiers. Nos marchands disent qu'ils savent ce qu'il y a à faire pour trouver ce quatrième nombre ; ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise de leurs maîtres, opération tout empirique et sans démonstration. D'autres tirent de quelques cas particuliers empruntés à l'expérience un axiome général : ils prennent un cas où le quatrième nombre cherché est évident de lui-même, comme ici : 2, 4, 3, 6 ; ils trouvent par l'expérience que le second de ces nombres étant multiplié par le troisième, le produit, divisé par le premier, donne 6 pour quotient ; et voyant que le même nombre qu'ils avaient deviné sans opération est le nombre proportionnel cherché, ils en concluent que l'opération est bonne pour trouver tout quatrième nombre proportionnel.

24. Quant aux mathématiciens, ils savent par la démonstration de la 19e proposition du livre VII d'Euclide quels nombres sont proportionnels entre eux ; ils savent par la nature même et par les propriétés de la proposition, que le produit du premier nombre par le quatrième est égal au produit du second par le troisième ; mais ils ne voient pas la proportionnalité adéquate des nombres donnés, ou s'ils la voient, ils ne la voient point par la vertu de la proposition d'Euclide, mais bien par intuition et sans faire aucune opération.

V. Le meilleur mode de perception

25. Or, pour choisir parmi ces divers modes de perception le meilleur, nous avons besoin d'énumérer rapidement les moyens nécessaires pour atteindre la fin que nous nous proposons ; ce sont les suivants :

(17) I. Connaître notre nature, puisque c'est elle que nous désirons perfectionner, et connaître aussi la nature des choses, mais autant seulement qu'il nous est nécessaire ;

(18) II. Rassembler par ce moyen les différences, les ressemblances et les oppositions des choses ;

(19) III. Savoir ainsi véritablement ce qu'elles peuvent et ce qu'elles ne peuvent point pâtir ;

(20) IV. Et comparer ce résultat avec la nature et la puissance de l'homme. On verra ainsi le degré suprême de la perfection à laquelle il est donné à l'homme de parvenir.

(21) *26.* Après ces considérations, il nous reste à chercher quel est le mode de perception que nous devons choisir.

(22) Premier mode. Il est évident de soi-même que le ouï-dire ne nous donne jamais des choses qu'une connaissance fort incertaine, et qu'il n'atteint jamais leur essence, comme cela est manifeste dans l'exemple que nous avons donné ; or l'on ne connaît l'existence propre de chaque chose qu'à la condition de connaître son essence, comme on le verra dans la suite : j'en conclus que toute certitude obtenue par ouï-dire doit être bannie du domaine de la science. Car le simple ouï-dire, sans un développement préalable de l'entendement de chacun, ne peut faire d'impression sur personne.

(23) *27.* Deuxième mode. On ne peut pas même dire de ce mode qu'il ait l'idée de la proportion qu'il cherche à découvrir. Outre qu'il donne toujours un résultat tout à fait incertain et jamais définitivement acquis, il ne saisit les choses de la nature que par leurs accidents, dont la claire intelligence présuppose la connaissance des essences mêmes. Je conclus que ce mode doit être rejeté comme le premier[8].

(24) *28.* Troisième mode. Il faut reconnaître qu'il nous donne l'idée de la chose, et qu'il nous permet de conclure sans risque de nous tromper ; néanmoins il n'a pas en soi la vertu de nous mettre en possession de la perfection à laquelle nous aspirons.

(25) *29.* Le quatrième mode seul saisit l'essence adéquate de la chose, et d'une manière infaillible ; c'est donc celui dont nous devrons faire principalement usage. Or, comment doit-on s'y prendre pour arriver, par ce mode de connaissance, à l'intelligence des choses qui nous sont inconnues, et cela dans le plus bref délai ? C'est ce que nous allons expliquer.

VI. L'instrument intellectuel, l'idée vraie.

(26) *30.* Nous savons quel mode de connaissance nous est nécessaire ; il faut tracer maintenant la voie et la méthode au moyen de laquelle nous connaîtrons par ce mode de connaissance les choses que nous avons besoin de connaître. Et d'abord il faut remarquer que nous n'irons pas nous perdre de recherche en recherche dans un progrès à l'infini : je veux dire que pour trouver la meilleure méthode propre à la recherche de la vérité, nous n'aurons pas besoin d'une autre méthode à l'aide de laquelle nous recherchions la méthode propre à la recherche de la vérité ; et que, pour découvrir cette seconde méthode, nous n'aurons pas besoin d'en avoir une troisième, et ainsi à l'infini. Il en est de la méthode comme des instruments matériels, à propos desquels on pourrait faire le même raisonnement. Pour forger le fer, il faut un marteau, mais pour avoir un marteau il faut que ce marteau ait été forgé, ce qui suppose un autre marteau et d'autres instruments, lesquels à leur tour supposent d'autres instruments, et ainsi à l'infini. C'est bien en vain qu'on s'efforcerait de prouver, par un semblable argument, qu'il n'est pas au pouvoir des hommes de forger le fer.

31. Au commencement, les hommes, avec les instruments que leur fournissait la nature, ont fait quelques ouvrages très-faciles à grand'peine et

d'une manière très-imparfaite, puis d'autres ouvrages plus difficiles avec moins de peine et plus de perfection, et en allant graduellement de l'accomplissement des œuvres les plus simples à l'invention de nouveaux instruments et de l'invention des instruments à l'accomplissement d'œuvres nouvelles, ils en sont venus, par suite de ce progrès, à produire avec peu de labeur les choses les plus difficiles. De même l'entendement par la vertu qui est en lui[9] se façonne des instruments intellectuels, au moyen desquels il acquiert de nouvelles forces pour de nouvelles œuvres[10] intellectuelles, produisant, à l'aide de ces œuvres, de nouveaux instruments, c'est-à-dire se fortifiant pour de nouvelles recherches, et c'est ainsi qu'il s'avance de progrès en progrès jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse.

32. Qu'il en soit ainsi de l'entendement, c'est ce qu'il est facile de voir, pourvu que l'on comprenne et ce qu'est la méthode propre à la recherche de la vérité, et ce que sont ces instruments naturels qui suffisent à l'invention d'instruments nouveaux et aux recherches ultérieures. C'est ce que je montre de la manière suivante :

(27) *33.* L'idée[11] vraie (car nous sommes en possession d'idées vraies) est quelque chose de différent de son objet. Autre chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle. L'idée du cercle n'est pas quelque chose qui ait une circonférence, un centre, comme le cercle ; et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Étant différente de son objet, l'idée sera par elle-même quelque chose d'intelligible ; je veux dire que l'idée, considérée dans son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective ; et à son tour cette autre essence objective, vue en elle-même, sera quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment.

34. Pierre, par exemple, est quelque chose de réel ; l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre ; elle a en elle-même quelque chose de réel, et elle est toute différente de Pierre lui-même. Mais puisque l'idée de Pierre est quelque chose de réel, ayant en soi son essence propre, elle sera quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire qu'elle sera l'objet d'une autre idée, laquelle possédera objectivement en elle-même tout ce que l'idée de Pierre possède formellement ; et à son tour cette nouvelle idée, qui est l'idée de l'idée de Pierre, a son essence propre, et pourra devenir l'objet d'une autre idée, et ainsi indéfiniment. C'est ce dont chacun peut faire l'expérience ; ne sait-on pas ce qu'est Pierre ? de plus, ne sait-on pas qu'on le sait ? de plus, ne sait-on pas qu'on sait qu'on le sait, etc. ? D'où l'on voit que pour

comprendre l'essence de Pierre il n'est pas nécessaire de comprendre l'idée même de Pierre, et bien moins encore l'idée de l'idée de Pierre ; et c'est comme si l'on disait qu'il n'est pas nécessaire, pour savoir, que l'on sache que l'on sait, et bien moins encore que l'on sache que l'on sait que l'on sait, non plus qu'il n'est nécessaire pour comprendre l'essence du triangle, de comprendre l'essence du cercle[12]. C'est justement le contraire qui a lieu dans ces idées ; en effet, pour savoir que je sais, il est nécessaire d'abord que je sache.

35. D'où il suit évidemment que la certitude n'est autre chose que l'essence objective de l'objet, je veux dire que la manière dont nous sentons l'essence formelle de l'objet est la certitude elle-même ; d'où il suit encore évidemment qu'il suffit pour reconnaître la certitude de la vérité, d'avoir l'idée vraie de l'objet, et qu'il n'est besoin d'aucun autre signe ; car, ainsi que nous l'avons montré, il n'est pas nécessaire, pour savoir, que je sache que je sais. D'où il suit encore évidemment que celui-là seul sait ce qu'est la suprême certitude qui possède l'idée adéquate ou l'essence objective de quelque chose, la certitude et l'essence objective ne faisant qu'un.

VII. La vraie méthode

36. Mais puisque l'homme n'a besoin d'aucun signe pour reconnaître la vérité, et qu'il lui suffit de posséder les essences objectives des choses, ou, ce qui revient au même, les idées, pour bannir le doute loin de lui, il s'ensuit que la vraie méthode ne consiste pas à rechercher le signe de la vérité, les idées une fois acquises, mais que la vraie méthode enseigne dans quel ordre nous devons chercher[13] la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou les idées, toutes expressions synonymes.

37. La méthode doit nécessairement traiter de la faculté de raisonner et de la faculté de concevoir : je veux dire que la méthode n'est pas le raisonnement lui-même par lequel nous concevons les causes des choses, et qu'elle est encore bien moins la conception même de ces causes. Toute la méthode se réduit à comprendre ce qu'est l'idée vraie, à la distinguer de toutes les perceptions qui ne sont pas elle, à interroger sa nature, et à connaître par là la puissance de notre intelligence, et à gouverner tellement notre esprit qu'il comprenne tout ce qu'il lui est donné de comprendre selon la loi que nous lui faisons, en lui dictant, pour l'aider, certaines règles bien déterminées et en lui évitant d'inutiles effort. D'où il suit, en résumant ce

qui précède, que la méthode n'est autre chose que la connaissance réflexive, c'est-à-dire l'idée de l'idée ; et comme on ne possède l'idée de l'idée qu'à la condition de posséder d'abord l'idée, on ne possédera aussi la méthode qu'à la condition de posséder d'abord l'idée. La bonne méthode, par conséquent, sera celle qui enseigne comment il faut diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie.

(28) *38.* Or, comme le rapport qui existe entre deux idées est le même que le rapport qui existe entre les essences formelles de ces idées, il s'ensuit que la connaissance réflexive qui a pour objet l'être absolument parfait sera supérieure à la connaissance réflexive qui a pour objet les autres idées ; c'est-à-dire que la méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'Être absolument parfait.

39. Par là, on comprend facilement comment l'esprit, à mesure qu'il acquiert de nouvelles idées, acquiert de nouveaux instruments à l'aide desquels il s'élève avec plus de facilité à des conceptions nouvelles. En effet, comme cela ressort de nos paroles, il faut qu'avant toutes choses il existe en nous une idée vraie, semblable à un instrument naturel, et qu'en même temps qu'elle est comprise par l'esprit, elle nous fasse comprendre la différence qui existe entre elle et toutes les autres perceptions. C'est en cela que consiste une partie de la méthode ; et comme il est clair que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il a l'intelligence d'un plus grand nombre d'objets de la nature, il en résulte que cette partie de la méthode sera d'autant plus parfaite que l'esprit aura l'intelligence d'un plus grand nombre d'objets, et qu'elle sera absolument parfaite quand l'esprit connaîtra l'Être absolument parfait, soit en tendant vers lui, soit en se repliant sur soi-même.

40. Ensuite, plus l'esprit connaît d'objets, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature ; mais mieux il connaît ses propres forces, plus facilement il peut se diriger lui-même et se tracer des règles ; et mieux il connaît l'ordre de la nature, plus facilement il peut, en se gouvernant, s'épargner de vains efforts. Or, c'est en cela que consiste la méthode tout entière, comme nous l'avons dit.

41. Ajoutez que l'idée est objectivement ce qu'est son objet réellement. Si donc vous admettez dans la nature une chose qui n'ait aucun rapport avec les autres choses, et si vous posez en même temps son essence objective, comme l'essence objective doit représenter exactement l'essence formelle,

elle n'aura aucun rapport[14] avec les autres idées de notre esprit, c'est-à-dire que nous n'en pourrons tirer aucune conclusion ; au contraire, les choses qui soutiennent des rapports avec les autres choses, comme sont tous les objets qui existent dans la nature, seront comprises par l'esprit, et en même temps leurs essences objectives soutiendront entre elles les mêmes rapports que leurs objets entre eux, c'est-à-dire que nous déduirons de ces idées d'autres idées qui à leur tour soutiendront certains rapports ; et c'est ainsi que, nos instruments se multipliant, nous pourrons marcher en avant ; ce que nous voulions démontrer.

42. De cette dernière proposition que nous venons d'énoncer, savoir, que l'idée doit représenter exactement l'essence formelle de l'objet, il résulte encore évidemment que notre esprit, pour reproduire une image fidèle de la nature, doit déduire toutes ses idées de celle qui reproduit l'origine et la source de la nature tout entière, afin qu'elle devienne elle-même la source de toutes les autres idées.

(29) *43.* On s'étonnera peut-être qu'après avoir dit que la bonne méthode est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie, nous l'ayons prouvé par le raisonnement, ce qui semble montrer que ce n'est pas une chose évidente d'elle-même. On pourra donc nous demander si nous raisonnons bien. Si nous raisonnons bien, nous devrons prendre pour point de départ une idée vraie, et comme, pour être sûr qu'on a pris pour point de départ une idée vraie, il faut une démonstration, nous devrions appuyer notre premier raisonnement sur un second, celui-ci sur un troisième, et ainsi à l'infini.

44. A cela je réponds que si quelqu'un, par je ne sais quel heureux destin, eût procédé méthodiquement dans l'étude de la nature, c'est-à-dire que sous la loi de l'idée vraie il eût acquis de nouvelles idées dans l'ordre convenable, il ne lui fût jamais arrivé de douter de la vérité[15] de ses connaissances, parce que la vérité, comme nous l'avons montré, se manifeste par elle-même, et la science de toutes choses serait venue en quelque sorte au-devant de ses désirs. Mais parce que cela n'arrive jamais ou n'arrive que rarement, j'ai été forcé d'établir ces principes, afin que nous pussions acquérir avec réflexion et avec effort ce que nous ne pouvons devoir aux faveurs du destin, et en même temps afin de montrer que pour établir la vérité et bien raisonner il n'est besoin d'aucun instrument, mais que la vérité seule et le raisonnement seul suffisent ; car c'est en raisonnant

bien que j'ai confirmé un bon raisonnement et que j'essaye encore de le confirmer.

45. Ajoutez à cela que de cette manière les hommes prennent l'habitude de la méditation intérieure. Quant aux raisons qui nous empêchent de procéder avec ordre dans les recherches sur la nature, ce sont d'abord les préjugés, dont nous examinerons les causes plus tard dans notre Philosophie ; c'est aussi, comme nous le montrerons, la nécessité d'établir de nombreuses et d'exactes distinctions, ce qui est un pénible travail ; c'est enfin la condition des choses humaines, qui sont, comme on l'a montré, dans un changement perpétuel ; et il y a encore beaucoup d'autres raisons dont nous ne nous occupons pas.

(30) *46.* Si quelqu'un demande pourquoi je n'ai pas commencé tout d'abord par exposer dans l'ordre convenable les vérités de la nature (la vérité se manifestant par elle-même), je lui réponds en le priant, s'il rencontre par hasard dans ce Traité quelques propositions paradoxales, de ne pas les rejeter d'abord comme erronées, mais de considérer auparavant l'ordre et l'enchaînement sur lequel elles s'appuient, et alors il ne lui restera plus aucun doute que nous n'ayons atteint la vérité. Voilà pourquoi j'ai commencé par ces préliminaires.

(31) *47.* Ou bien encore quelque sceptique restera peut-être dans le doute tant sur la première vérité que nous avons que sur toutes celles que nous déduirons ensuite de la première, prise pour règle et pour loi. Mais s'il ne parle pas contre sa conscience, il faut qu'il soit de ces hommes qui naissent avec un esprit profondément aveuglé, ou qui se laissent égarer par les préjugés, c'est-à-dire par quelque influence étrangère. Ces gens-là ne se sentent pas eux-mêmes ; affirment-ils, restent-ils dans le doute, ils ne savent ni s'ils affirment ni s'ils doutent ; ils disent qu'ils ne savent rien, et cela même, qu'ils ne savent rien, ils disent qu'ils l'ignorent ; et ils ne disent même pas cela d'une manière absolue ; ils craignent d'avouer qu'ils existent, au moins pendant qu'ils ne savent rien ; tellement qu'ils devraient enfin rester muets, de peur de supposer l'existence de quelque chose qui sente quelque peu la vérité.

48. Avec de telles gens, il ne faut point parler de sciences (car, pour ce qui est de la vie et des relations de la société, la nécessité les a contraints de supposer qu'ils existent, de rechercher leur intérêt, d'affirmer, de nier avec serment). En effet, quelque chose leur est-elle prouvée, ils ne savent si le

raisonnement est démonstratif ou s'il est faux. Nient-ils, accordent-ils, font-ils des objections, ils ne savent point qu'ils nient, qu'ils accordent, qu'ils font des objections. A ce point qu'il faut les considérer comme des automates absolument privés d'intelligence.

(32) *49.* Reprenons en peu de mots l'objet de ce Traité. Jusqu'ici nous avons premièrement déterminé la fin vers laquelle nous avons à cœur de diriger nos pensées. Nous avons en second lieu reconnu quelle est parmi nos perceptions la meilleure, celle par laquelle nous pourrons atteindre à la perfection de notre nature. Nous avons vu, en troisième lieu, dans quelle voie notre esprit doit d'abord entrer pour bien commencer ; nous avons dit qu'il devait procéder à la recherche de la vérité, en prenant pour règle la première idée vraie qui lui serait donnée, et en poursuivant sa recherche selon des lois déterminées. Or, pour cela, il faut que la méthode satisfasse aux conditions suivantes : premièrement, qu'elle distingue l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et qu'elle écarte l'esprit de toutes ces perceptions ; secondement, qu'elle trace des règles qui enseignent à percevoir les choses inconnues à l'image des idées vraies ; troisièmement, qu'elle ordonne les choses de telle façon que l'esprit ne s'épuise pas en efforts inutiles. Cette méthode bien connue, nous avons vu, en quatrième lieu, qu'elle serait parfaite du moment que nous serions en possession de l'idée de l'Être absolument parfait. C'est donc une remarque qui doit être faite dès le commencement qu'il nous faut arriver par le chemin le plus court possible à la connaissance d'un tel être.

VIII. Première partie de la méthode. L'idée fictive.

(33) *50.* Commençons par la première partie de la méthode, qui consiste, comme nous l'avons dit, à distinguer, à séparer l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et à en tenir l'esprit écarté, de peur qu'il ne confonde les idées fausses, les idées fictives, les idées douteuses avec les idées vraies. J'ai dessein de m'étendre longuement sur ce point ; c'est que je veux retenir longtemps l'esprit des lecteurs dans la considération d'une chose aussi nécessaire ; c'est encore qu'il est beaucoup d'hommes qui doutent même des idées vraies, parce qu'ils n'ont jamais fait attention à la différence qui distingue la perception vraie de toutes les autres perceptions. Ils ressemblent à des hommes qui, pendant qu'ils veillaient, ne doutaient point qu'ils ne veillassent, mais qui, s'étant imaginé une fois en songe, comme

cela arrive, qu'ils veillaient, et ayant reconnu ensuite leur erreur, se prennent à douter même des objets de la veille, ce qui n'aurait pas lieu s'ils savaient distinguer le sommeil de la veille.

51. J'avertis en passant que je n'expliquerai pas ici l'essence de chaque perception ni sa cause immédiate ; cela concerne la philosophie ; je me bornerai à ce qu'exige la méthode, c'est-à-dire aux caractères des perceptions fictives, fausses et douteuses, et aux moyens de nous en délivrer. Prenons pour premier objet de nos recherches l'idée fictive.

(34) *52.* Toute perception a pour objet, soit une chose considérée en tant qu'elle existe, soit seulement l'essence d'une chose ; mais comme la fiction ne s'applique guère qu'aux choses considérées en tant qu'elles existent, c'est de ce genre de perception que je parlerai d'abord : je veux dire celle où l'on feint l'existence d'un objet, et où l'objet ainsi imaginé est compris ou supposé compris par l'entendement. Par exemple, je feins que Pierre, que je connais, s'en va chez lui, vient me voir[16], et autres choses pareilles. A quoi se rapporte une telle idée? elle se rapporte aux choses possibles, et non aux choses nécessaires ou aux choses impossibles.

53. Or, j'appelle *impossible* une chose dont la nature est telle qu'il implique contradiction qu'elle existe ; nécessaire, celle dont la nature est telle qu'il implique contradiction qu'elle n'existe pas ; possible, celle dont l'existence est telle que, par sa nature, il n'implique contradiction ni qu'elle existe ni qu'elle n'existe pas. Dans ce dernier cas, la nécessité ou l'impossibilité de l'existence de la chose dépend de causes qui nous sont inconnues tout le temps que nous feignons qu'elle existe ; mais si la nécessité ou l'impossibilité de son existence, laquelle dépend de causes étrangères, nous était connue, il ne serait en notre pouvoir de rien feindre en ce qui la concerne.

54. D'où il suit que si l'on nous accordait, par hypothèse, qu'il existe quelque dieu ou quelque être omniscient, il ne serait pas en son pouvoir de rien feindre. Car, en ce qui me touche, dès que je sais que j'existe[17], je ne puis plus feindre que j'existe ou que je n'existe pas ; de même je ne puis feindre un éléphant qui passerait par le trou d'une aiguille ; je ne puis non plus, dès que je connais la nature de Dieu[18], feindre qu'il existe ou qu'il n'existe pas ; il en faut dire autant de la Chimère, dont la nature est telle qu'il implique contradiction qu'elle existe. De tout cela ressort avec

évidence cette proposition déjà énoncée, que la fiction ne saurait atteindre jusqu'aux vérités éternelles[19].

55. Mais avant d'aller plus loin, il faut remarquer en passant que la différence qui existe entre l'essence d'une chose et l'essence d'une autre chose est la même que celle qui se rencontre entre l'actualité ou l'existence de l'une et l'actualité ou l'existence de l'autre ; tellement que si nous voulions concevoir l'existence d'Adam, par exemple, simplement par le moyen de l'existence en général, ce serait absolument la même chose que si, pour concevoir son essence, nous remontions à la nature de l'être, et que nous définissions Adam : ce qui est. Ainsi, plus l'existence est conçue généralement, plus elle est conçue confusément, et plus facilement elle peut être attribuée à un objet quelconque. Au contraire, dès que nous concevons l'existence plus particulièrement, nous la comprenons plus clairement, et il est aussi plus difficile de l'attribuer fictivement à quelque chose si ce n'est à l'une de celles que nous ne rapportons pas à l'ordre et l'enchaînement de la nature. Cela méritait d'être remarqué.

(35) *56.* C'est ici le lieu de considérer les choses que nous appelons d'ordinaire des fictions, bien que nous comprenions clairement qu'elles n'existent pas de la façon dont nous les imaginons. Par exemple, je sais que la terre est ronde ; mais rien ne m'empêche de dire à quelqu'un que la terre est la moitié d'un globe, et qu'elle ressemble à la moitié d'une pomme sur une assiette ; ou bien que le soleil tourne autour de la terre, et autres choses semblables. Réfléchissons-y, et nous ne verrons rien dans tout cela qui ne soit parfaitement d'accord avec ce que nous avons déjà dit. Il suffit que nous remarquions, d'abord, que nous avons pu nous tromper et avoir maintenant conscience de nos erreurs ; et ensuite, qu'il nous est permis de feindre que les autres sont dans la même erreur que nous, ou peuvent, comme nous, y tomber ; nous pouvons, dis-je, feindre cela tant que nous n'y voyons pas d'impossibilité. Lors donc que je dis à quelqu'un que la terre n'est pas ronde, etc., je ne fais autre chose que rappeler en ma mémoire une erreur qui a peut-être été la mienne, ou dans laquelle j'ai pu tomber, et feindre ensuite ou penser que celui à qui je parle est encore ou peut tomber dans la même erreur. Je puis feindre cela, comme je l'ai dit, tant que je n'aperçois ni impossibilité ni nécessité ; si je voyais clairement l'une ou l'autre, je ne pourrais rien feindre, et il faudrait dire simplement que je me suis efforcé de feindre quelque chose.

(36) *57.* Il nous reste à parler de certaines suppositions que l'on fait dans les problèmes, et qui parfois sont impossibles. Par exemple, quand on dit : Supposons que cette chandelle qui brûle ne brûle pas, ou bien supposons qu'elle brûle dans un espace imaginaire ou dans un lieu où ne se trouve aucun corps. Nous faisons toutes sortes de suppositions de ce genre, bien qu'en définitive nous en comprenions clairement l'impossibilité. Mais dans ce cas il n'y a pas fiction ; car, dans le premier exemple, je ne fais autre chose que rappeler à ma mémoire[20] une autre chandelle qui ne brûle pas (ou bien je conçois cette même chandelle sans flamme), et ce que je pense de cette autre chandelle, je le comprends de même de la première tant que je ne fais pas attention à la flamme. Dans le second exemple, je ne fais encore autre chose que retirer ma pensée de tous les corps environnants, et appliquer mon esprit tout entier à la considération de cette chandelle, prise uniquement en elle-même ; et j'en conclus que cette chandelle n'a plus à redouter aucune cause de destruction, de telle sorte que, si elle n'était environnée de corps étrangers, et la chandelle et la flamme demeureraient immuablement les mêmes, et autres choses semblables. Il n'y a donc point là de fictions, mais de véritables et pures assertions[21].

(37) *58.* Arrivons aux fictions qui concernent les essences, soit seules, soit mêlées de quelque actualité ou existence. Et ce qu'il importe surtout de considérer, c'est que moins l'esprit comprend, tout en percevant beaucoup, plus grande est la faculté qu'il a de feindre, et plus il comprend, plus cette faculté diminue. Comme nous avons vu plus haut, par exemple, que nous ne pouvions, tant que nous pensons, feindre que nous pensons à la fois et ne pensons pas ; de même, lorsque la nature du corps nous est connue, nous ne pouvons feindre une mouche infinie ; ou bien[22], lorsque la nature de l'âme nous est connue, nous ne pouvons la feindre carrée, bien que nous puissions énoncer toutes ces choses. Mais, comme il a été dit, moins les hommes connaissent la nature, et plus il est en leur pouvoir de feindre mille choses : des arbres qui parlent, des hommes qui se métamorphosent soudain en pierres, en fontaines, des spectres qui apparaissent dans des miroirs, rien qui devient quelque chose, et jusqu'aux dieux prenant la figure des bêtes ou des hommes, et une infinité de choses du même genre.

(38) *59.* Mais il est des gens qui croient que la fiction est limitée par la fiction, et non par l'intelligence ; c'est-à-dire qu'après avoir feint une chose, et avoir affirmé, par un acte libre de la volonté, l'existence de cette chose,

déterminée d'une certaine manière dans la nature, il ne nous est plus possible de la concevoir autrement. Par exemple, après avoir feint (pour parler leur langage) que la nature du corps est telle ou telle, il ne m'est plus permis de feindre une mouche infinie ; après avoir feint l'essence de l'âme, il ne m'est plus permis d'en faire un carré, etc.

60. Cela a besoin d'être examiné. D'abord, ou bien ils nient, ou bien ils accordent que nous pouvons comprendre quelque chose. L'accordent-ils ; ce qu'ils disent de la fiction, ils devront nécessairement le dire aussi de l'intelligence. Le nient-ils ; voyons donc, nous qui savons que nous savons quelque chose, ce qu'ils disent. Or, voici ce qu'ils disent : l'âme est capable de sentir et de percevoir de plusieurs manières, non pas elle-même, non pas les choses qui existent, mais seulement les choses qui ne sont ni en elle-même ni ailleurs : en un mot, l'âme, par sa seule vertu, peut créer des sensations, des idées, sans rapport avec les choses, à ce point qu'ils la considèrent presque comme un dieu. Ils disent donc que notre âme possède une telle liberté qu'elle a le pouvoir et de nous contraindre et de se contraindre elle-même et de contraindre jusqu'à sa liberté elle-même. En effet, lorsque l'âme a feint quelque chose et qu'elle a donné son assentiment à cette fiction, il ne lui est plus possible de se représenter ou de feindre la même chose d'une manière différente ; et en outre, elle se trouve condamnée à se représenter toutes choses de façon qu'elles soient en accord avec la fiction primitive. C'est ainsi que nos adversaires se trouvent obligés par leur propre fiction d'accepter toutes les absurdités qu'on vient d'énumérer, et que nous ne prendrons pas la peine de combattre par des démonstrations[23].

61. Nous abandonnerons l'erreur à son délire, mais nous aurons soin de recueillir de cette argumentation quelque vérité qui importe à notre objet : c'est à savoir, que si l'esprit applique son attention à une chose feinte et fausse de sa nature, pour la considérer, la comprendre, et en déduire régulièrement les vérités qu'on en peut inférer, il lui sera facile de mettre à découvert sa fausseté ; au contraire, que l'idée feinte soit vraie de sa nature, et que l'esprit s'y applique pour la comprendre et en déduire régulièrement les vérités qui en découlent, il procédera heureusement de déduction en déduction, sans que la chaîne se rompe, à peu près comme nous avons vu tout à l'heure qu'il mettait aussitôt en pleine lumière l'absurdité de la fiction fausse et de ses conséquences.

(39) *62.* Nous n’avons donc pas à craindre de feindre une chose, du moment que nous en avons une perception claire et distincte ; car, qu’il nous arrive de dire que des hommes se métamorphosent subitement en bêtes, c’est là une proposition très-générale, et si générale que nous n’avons dans l’esprit aucune conception, aucune idée, aucun rapport précis d’un sujet à un prédicat ; autrement, nous apercevrions en même temps et le moyen et la cause de ce phénomène. De plus, nous ne faisons guère attention à la nature du sujet et du prédicat.

63. Or, il suffit que l’idée qui sert de point de départ ne soit pas une idée fictive, et que toutes les autres idées en soient déduites pour réprimer aussitôt notre penchant à feindre. Ensuite, toute idée fictive n’étant ni claire ni distincte, mais seulement confuse, et toute confusion venant de ce que l’esprit ne connaît qu’en partie une chose qui est un tout indivisible ou qui est composée de plusieurs parties, et de ce qu’il ne distingue pas le connu de l’inconnu, et en outre, de ce qu’il porte son attention, tout ensemble et sans rien distinguer, sur toutes les choses qui sont contenues dans un autre, il s’ensuit, en premier lieu, que si nous avons l’idée d’une chose parfaitement simple, cette idée ne pourra pas ne pas être claire et distincte. Car cette chose ne saurait être connue en partie ; elle sera connue tout entière ou point du tout.

64. Il s’ensuit, en second lieu, que si nous divisons en ses parties simples une chose composée, et que nous attachions séparément notre attention sur chacune de ces parties, toute confusion se dissipera aussitôt. Il s’ensuit, en troisième lieu, que nulle fiction ne peut être simple, mais qu’elle est toujours composée d’idées diverses, confuses, empruntées à des sujets divers et à des actions diverses qui existent dans la nature ; ou mieux, elle est le résultat de l’attention[24] embrassant ensemble, sans aucun assentiment de l’esprit, toutes ces diverses idées. Car une fiction qui serait simple serait claire et distincte, par conséquent vraie ; et une fiction qui ne serait que l’assemblage d’idées distinctes serait claire et distincte, par conséquent vraie. Par exemple, dès que nous connaissons la nature du cercle et du carré, il ne nous est plus possible de mêler ensemble ces deux figures, et d’imaginer un cercle carré, non plus qu’une âme carrée, et autres choses semblables.

65. Concluons rapidement, et montrons en résumant que nous n’avons nullement à craindre de confondre ce qui n’est qu’une fiction avec les idées

vraies. Pour le premier genre de fiction dont nous avons parlé, celle où la chose est clairement conçue, nous avons vu que si l'existence de cette chose nous est donnée comme une vérité éternelle, elle est par là même inaccessible à la fiction. Si l'existence de la chose conçue n'est pas une vérité éternelle, il faut seulement comparer son existence à son essence, et considérer l'ordre de la nature. Dans le second genre de fiction, que nous avons dit être le résultat de l'attention enveloppant sans l'assentiment de l'esprit différentes idées confuses empruntées â divers objets et diverses actions de la nature, nous avons vu que nous pouvions feindre une chose absolument simple, et qu'il en est de même d'une chose composée, pourvu que nous attachions notre attention aux éléments simples qui la constituent. Bien plus, il n'est pas même en notre pouvoir de feindre quelque action qui se rapporterait à ces objets et qui ne serait pas vraie ; car nous serions obligés de considérer en même temps les causes et les motifs de cette action.

IX. L'idée fausse

(40) *66.* Cela étant ainsi compris, passons à la recherche de la nature de l'idée fausse ; voyons à quels objets elle s'applique, et comment nous pourrons nous garder de tomber dans de fausses perceptions. Cette double tâche ne nous présentera déjà plus tant de difficultés après la recherche que nous avons déjà faite de l'idée fictive. Car il n'y a entre l'idée fausse et l'idée fictive d'autre différence que celle-ci : l'idée fictive suppose l'assentiment, c'est-à-dire (comme nous l'avons déjà expliqué dans une note) que tandis que l'esprit est en face des représentations, aucune cause ne s'offre à lui dont il puisse, comme dans le cas de l'idée fictive, conclure que ce qu'il pense ne vient pas des objets extérieurs et n'est guère autre chose qu'un songe fait les yeux ouverts ou dans l'état de veille. Ainsi l'idée fausse se rapporte à l'existence d'une chose dont l'essence est connue, ou bien à cette essence même, de la même manière que l'idée fictive.

67. Se rapporte-t-elle à l'existence de la chose, elle se corrige de la même manière que l'idée fictive dans le même cas. Se rapporte-t-elle à son essence, elle se corrige encore de la même manière que la fiction. Car si la nature de la chose connue suppose nécessairement l'existence, il est impossible que nous nous trompions relativement à son existence ; mais si l'existence de la chose n'est pas une vérité éternelle comme son essence, au

contraire, si la nécessité ou l'impossibilité de son existence dépendent des causes externes, alors suivez en tout la marche que nous avons indiquée quand nous traitions de la fiction : ici comme là, l'erreur se corrige de la même manière.

68. Quant à l'idée fausse qui se rapporte à des essences ou à des actions diverses, de telles perceptions sont nécessairement confuses, étant composées de diverses et confuses perceptions de choses qui existent dans la nature, comme quand on persuade aux hommes que des divinités résident dans les forêts, les statues, les brutes, et dans d'autres êtres encore, que l'on trouve des corps dont l'arrangement seul produit l'entendement, que des cadavres raisonnent, marchent, parlent, que Dieu se trompe, et autres choses semblables. Mais les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses ; car les idées de choses qui sont conçues clairement et distinctement sont ou absolument simples ou composées d'idées absolument simples, c'est-à-dire déduites d'idées absolument simples. Or qu'une idée absolument simple ne puisse être fausse, c'est ce que chacun pourra voir pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, c'est-à-dire l'entendement, et en même temps ce qu'est le faux.

(41) *69.* Car, quant à ce qui concerne l'essence du vrai, il est certain que la pensée vraie ne se distingue pas de la fausse seulement par la dénomination extrinsèque, mais surtout par l'intrinsèque. En effet, si un artisan conçoit un instrument, bien que cet instrument n'ait jamais existé et ne doive jamais exister, néanmoins sa pensée est vraie ; et cette pensée est la même, que l'instrument existe ou non. Et au contraire, si quelqu'un dit que Pierre existe sans savoir si Pierre existe, sa pensée, par rapport à lui-même, est fausse, ou, si vous aimez mieux, n'est pas vraie, quoique Pierre existe réellement. Cette énonciation, Pierre existe, n'est pas vraie que rapport à celui qui sait certainement que Pierre existe.

70. D'où il suit que dans les idées il y a quelque chose de réel qui distingue les vraies des fausses ; et c'est ce que nous devons chercher dès à présent, afin de posséder une excellente règle de vérité (car, comme nous l'avons dit, c'est d'après la règle des idées vraies que chacun doit déterminer ses pensées, et la méthode est une connaissance réflexive) et aussi afin de connaître les véritables propriétés de l'entendement. Et il ne faut pas croire que la différence entre les pensées vraies et les pensées fausses vienne de ce que la pensée vraie est la connaissance d'une chose par

ses premières causes ; en quoi, je l'avoue, elle différerait beaucoup de la fausse, comme je l'ai dit plus haut. Car la pensée vraie est celle qui représente objectivement l'essence d'un principe qui ne relève pas d'une cause supérieure et qui est conçu en soi et par soi.

71. Aussi l'essence de la pensée vraie doit-elle résider dans la pensée elle-même, sans aucun rapport à d'autres pensées ; elle ne reconnaît pas l'objet comme sa cause, mais elle doit dépendre de la puissance même et de la nature de l'entendement. Car supposons que l'entendement vînt à percevoir quelque être nouveau qui n'a jamais existé, comme, par exemple, quelques-uns conçoivent l'intelligence de Dieu avant la création (laquelle conception, sans nul doute, n'est produite par aucun objet), et que l'entendement déduisît légitimement de cette perception d'autres idées, toutes ces idées seraient vraies, sans être pourtant déterminées par aucun objet externe ; mais elles dépendraient uniquement de la puissance et de la nature de l'entendement. Ainsi, ce qui constitue l'essence de la pensée vraie, nous devons le chercher dans cette même pensée, et le déduire de la nature de l'entendement.

72. Pour faire cette recherche plaçons sous nos yeux une idée vraie dont nous sachions d'une certitude complète que l'objet dépend de notre faculté de penser, sans qu'il puisse avoir aucune réalité dans la nature. Avec une telle idée, il nous sera plus facile, comme cela ressort de ce que nous avons déjà dit, de faire la recherche que nous nous proposons. Par exemple, pour concevoir la formation d'un globe, je conçois à mon gré une cause quelconque, savoir, un demi-cercle tournant autour de son centre et engendrant ainsi un globe ; sans aucun doute c'est là une idée vraie, et quoique nous sachions que dans la nature aucun globe n'a été produit de cette façon, cependant cette perception est vraie, et nous avons conçu une manière très-facile de former un globe. Il faut remarquer que cette perception affirme la rotation d'un demi-cercle, laquelle affirmation serait fausse, si elle n'était jointe à la conception du globe ou de la cause déterminant un pareil mouvement, ou d'une manière absolue, si cette affirmation était isolée ; car alors l'esprit tendrait uniquement à affirmer le seul mouvement du demi-cercle, lequel n'est pas contenu dans la conception du demi-cercle ne se déduit d'aucune cause capable de produire le mouvement. Ainsi la fausseté consiste en ceci seulement que nous affirmons d'une chose quelque propriété qui n'est pas contenue dans la

conception que nous avons de cette chose, comme le mouvement ou le repos relativement à notre demi-cercle. De là il résulte que les idées simples ne peuvent pas ne pas être vraies : par exemple, l'idée simple de demi-cercle, de mouvement, de quantité, etc. Tout ce que ces idées contiennent d'affirmation est adéquat à la conception que nous en avons et ne s'étend pas au delà ; il nous est permis de former à notre gré des idées simples, sans que nous ayons à craindre de nous tromper.

73. Il ne nous reste donc plus qu'à chercher par quelle puissance notre esprit peut former ces idées simples et jusqu'où s'étend cette puissance ; cela une fois trouvé, nous verrons facilement quel est le plus haut degré de connaissance auquel nous puissions parvenir. Il est en effet certain que la puissance de notre esprit ne s'étend pas à l'infini ; car lorsque nous affirmons d'une chose une autre chose qui n'est pas contenue dans la conception que nous avons formée de la première, cela marque le défaut de notre perception, ou bien cela indique que nous avons perçu des pensées ou idées pour ainsi dire mutilées et tronquées. C'est ainsi que nous voyons que le mouvement du demi-cercle est faux dès qu'il est isolé dans l'esprit, et qu'il est vrai s'il est joint à la conception du globe ou à celle de quelque cause qui détermine un semblable mouvement. Que s'il est dans la nature d'un être pensant, comme on le voit dès le premier abord, de former des pensées vraies ou adéquates, il est certain que les pensées inadéquates ne sont produites en nous que parce que nous sommes une partie de quelque Être pensant dont les pensées, les unes dans leur entière vérité, les autres par parties seulement, constituent notre intelligence.

(42) *74.* Mais ce qu'il faut encore considérer et qui n'avait pas mérité de l'être à propos de la fiction, c'est qu'il arrive que certaines choses qui se présentent à l'imagination existent aussi dans l'entendement, c'est-à-dire sont conçues clairement et distinctement ; et alors, tant que nous ne séparons pas ce qui est distinct de ce qui est confus, la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie, se trouve mêlée à des idées indistinctes. Par exemple, certains stoïciens ont entendu prononcer par hasard le mot d'âme, et dire que l'âme est immortelle, deux choses qu'ils n'imaginaient qu'avec confusion. Ils imaginaient aussi et en même temps ils comprenaient que les corps les plus subtils pénètrent tous les autres et ne sont pénétrés par aucun. Imaginant tout cela, et tout ensemble se tenant assurés de la certitude de l'axiome précédent, ils acquéraient aussitôt la certitude que l'esprit n'est autre chose

que ces corps très-subtils, que ces corps si subtils ne se divisent pas, etc., etc.

75. Voulons-nous nous délivrer aussi de ce danger, il suffit que nous nous efforcions d'examiner toutes nos perceptions d'après la règle de l'idée vraie qui nous est donnée. Soyons en garde, comme nous l'avons dit dès le commencement, contre tout ce que nous tenons d'un ouï-dire ou d'une expérience vague. Ajoutez qu'une telle erreur vient de ce que l'on conçoit les choses trop abstractivement ; car il est clair de soi que ce que je conçois dans son véritable objet, je ne puis l'appliquer à un autre. Cette erreur vient, en outre, de ce que l'on ne comprend pas les premiers éléments de toute la nature ; et c'est ainsi qu'en procédant sans ordre et en confondant la nature avec les principes abstraits, bien qu'ils soient de véritables axiomes, on s'aveugle soi-même et on renverse l'ordre de la nature. Pour nous, si nous procédons avec le moins d'abstraction possible, si nous remontons autant qu'il se peut faire aux premiers éléments, c'est-à-dire à la source et à l'origine de la nature, une telle erreur n'est plus à redouter.

76. Or, en ce qui concerne l'origine de la nature, il n'est nullement à craindre que nous la confondions avec des abstractions ; car lorsque l'on a une conception abstraite, comme sont tous les universaux, ces universaux s'étendent toujours dans l'esprit bien au delà des êtres particuliers qui peuvent réellement exister dans la nature. Après cela, comme dans la nature il y a beaucoup de choses dont la différence est si petite qu'elle échappe presque à l'intelligence, alors (si l'on conçoit ces choses abstractivement) il peut facilement arriver qu'on les confonde. Mais comme l'origine de la nature, ainsi que nous le verrons plus tard, ne peut être conçue d'une manière ni abstraite, ni universelle, et ne peut s'étendre dans l'esprit plus qu'elle ne s'étend dans la réalité, et qu'elle n'a aucune ressemblance avec les êtres soumis au changement, il n'y a point à redouter de confusion dans cette idée, pourvu que nous possédions la règle de vérité (que nous avons déjà posée), c'est à savoir, cet Être unique[25], infini, c'est-à-dire l'Être qui est tout l'être[26], et hors duquel il n'y a rien.

X. L'idée douteuse

(43) *77.* Après avoir traité de l'idée fausse, il nous reste à faire les mêmes recherches sur l'idée douteuse, c'est-à-dire à déterminer quelles sont les choses qui nous peuvent amener à douter, et en même temps comment on

peut détruire le doute. Je parle du vrai doute qui s'empare de l'esprit, et non pas de celui que nous voyons se produire en paroles, lorsqu'on affirme que l'on doute d'une chose dont l'esprit ne doute pas. Ce n'est point à la méthode de corriger ce vice ; il s'agit simplement de faire des recherches sur l'obstination et sur les moyens de la guérir.

78. Jamais il n'y a dans l'âme aucun doute produit par la chose même dont on doute, c'est-à-dire que s'il n'y a dans l'âme qu'une seule idée, qu'elle soit vraie ou fausse, aucun doute, aucune certitude même ne sera produite, mais seulement une certaine sensation. Car l'idée n'est en soi rien autre qu'une certaine sensation ; le doute viendra d'une autre idée qui ne sera ni assez claire, ni assez distincte pour que nous puissions en conclure rien de certain au sujet de la chose dont il s'agit, c'est-à-dire qu'en général l'idée qui nous jette dans le doute n'est pas claire et distincte. Exemple : si quelqu'un n'a jamais été amené à penser que les sens nous trompent, soit par expérience, soit de toute autre façon, il ne doutera jamais si le soleil est plus grand ou plus petit qu'il ne paraît. Voilà pourquoi les paysans s'étonnent lorsqu'ils entendent dire que le soleil est beaucoup plus grand que le globe terrestre. Mais que l'on pense aux erreurs qui viennent des sens, alors le doute s'élève dans l'esprit[27] ; et qu'après avoir douté on vienne à acquérir une véritable connaissance des sens, que l'on sache comment, au moyen des organes, les choses sont représentées à distance, alors le doute disparaît de nouveau.

79. D'où il suit que nous ne pouvons pas révoquer en doute les idées vraies, sous prétexte qu'il existe peut-être un Dieu trompeur qui nous abuse dans les choses même les plus certaines ; nous ne pouvons le faire que dans le cas où nous n'avons aucune idée claire et distincte, c'est-à-dire dans le cas où, revenant attentivement sur la connaissance que nous avons de l'origine de toutes choses, nous ne trouvons rien qui nous apprenne que Dieu n'est pas trompeur, et qui nous l'apprenne avec la même certitude que lorsque nous voyons en réfléchissant sur la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits. Mais si nous avons de Dieu une connaissance égale à celle que nous avons d'un triangle, tout doute disparaît aussitôt. Et de la même manière que nous pouvons parvenir à cette connaissance du triangle, quoique nous ne sachions pas d'une manière certaine si quelque suprême trompeur ne nous abuse point, de la même manière aussi nous pouvons parvenir à une connaissance semblable de

Dieu, quoique nous ne sachions pas d'une manière certaine s'il n'existe point un suprême trompeur. Et pourvu que nous ayons cette connaissance, elle suffira, je le répète, pour ôter toute espèce de doute que nous pourrions avoir sur les idées claires et distinctes.

80. Si donc on procède rigoureusement en recherchant d'abord ce qu'il faut d'abord rechercher, sans jamais passer un anneau de la chaîne qui unit les choses, si on sait comment il faut déterminer les questions avant de les résoudre, on n'aura jamais que des idées très-certaines, c'est-à-dire claires et distinctes ; car le doute n'est autre chose que la suspension de l'esprit sur une affirmation ou une négation qu'il prononcerait sans hésiter, s'il n'ignorait quelque chose dont le défaut rend sa connaissance imparfaite. D'où il faut conclure que le doute résulte toujours de ce que l'on a procédé sans ordre dans ses recherches.

XI. La mémoire et l'oubli. Conclusion

(44) *81.* Voilà ce que j'avais promis d'exposer dans cette première partie de la méthode. Mais pour ne rien omettre de ce qui peut conduire à la connaissance de l'entendement et de ses facultés, je dirai encore quelques mots de la mémoire et de l'oubli. Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que la mémoire est fortifiée par le secours de l'entendement, et aussi sans le secours de l'entendement. Car, en premier lieu, plus une chose est intelligible, plus facilement elle est retenue ; et au contraire, moins elle est intelligible, plus facilement nous l'oublions. Par exemple, je prononce devant quelqu'un un certain nombre de mots sans suite ; on les retiendra beaucoup plus difficilement que si je prononçais les mêmes mots sous la forme d'une narration.

82. La mémoire est fortifiée aussi sans le secours de l'entendement, et cela par la force avec laquelle l'imagination ou le sens qu'on appelle commun est frappé de quelque objet corporel particulier. Je dis particulier, car ce n'est que par les objets particuliers que l'imagination est frappée. Qu'on lise, par exemple, une seule pièce d'intrigue amoureuse, on la retiendra parfaitement tant qu'on n'en aura pas lu plusieurs du même genre, parce qu'alors elle est seule à régner dans l'imagination ; mais qu'il y en ait dans l'esprit plusieurs du même genre, nous les imaginons toutes ensemble, et il est facile de les confondre. Je dis aussi corporel, car ce ne sont que les corps qui ont prise sur l'imagination. Puis donc que la mémoire est fortifiée

par l'entendement et aussi sans l'entendement, il faut en conclure qu'elle est quelque chose de différent de l'entendement, et que, dans l'entendement considéré en soi, il n'y a ni mémoire ni oubli.

83. Que sera donc la mémoire ? rien autre chose que la sensation même des impressions du cerveau, accompagnée de l'idée d'une durée déterminée qui s'est écoulée depuis cette sensation[28]. C'est ce que montre bien la réminiscence : car alors l 'âme pense à la sensation, mais sans la notion d'une durée continue ; et ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la durée même de la sensation, c'est-à-dire la mémoire elle-même. Quant aux idées elles-mêmes, sont-elles sujettes à quelque corruption, c'est ce que nous verrons dans la Philosophie. Et si quelqu'un trouvait tout cela trop absurde, il suffirait au but que nous nous proposons qu'il songeât que plus une chose est particulière, plus il est facile de la retenir, comme le prouve l'exemple précédemment cité d'une comédie. En outre, plus une chose est intelligible, plus il est facile de la retenir. D'où il résulte que nous ne pourrons pas ne pas retenir une chose extrêmement particulière et suffisamment intelligible.

(45) *84.* Nous avons donc établi une distinction entre les idées vraies et les autres perceptions, et nous avons montré que les idées fictives, fausses et autres semblables ont leur origine dans l'imagination, c'est-à-dire dans certaines sensations fortuites, pour ainsi parler, et sans liaison, qui ne viennent pas de la puissance même de l'âme, mais de causes externes, selon que le corps, dans le rêve ou dans la veille, reçoit divers mouvements. Si vous aimez mieux, concevez ici par l'imagination ce que vous voudrez, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'entendement, et quelque chose qui mette l'âme dans la situation d'un être passif ; car il est indifférent que vous pensiez une chose ou une autre, une fois que nous savons que l'imagination est quelque chose de confus qui rend l'âme passive, et que nous savons en même temps comment nous pouvons nous en affranchir au moyen de l'entendement. Qu'on ne s'étonne pas non plus que, sans avoir prouvé encore qu'il y ait un corps et d'autres choses nécessaires, je parle de l'imagination, du corps et de sa constitution. Car, comme je l'ai dit, il est indifférent que je pense une chose ou une autre, une fois que je sais que c'est quelque chose de confus, etc.

(46) *85.* Nous avons fait voir que l'idée vraie est simple ou composée d'idées simples ; nous avons fait voir ce qu'elle montre, et de quelle manière, et pourquoi telle chose est ou a été faite ; nous avons fait voir aussi

que les effets objectifs des choses dans l'âme s'y produisent à l'image de ce qu'il y a de formel dans l'objet lui-même, ce qui est la même chose que ce qu'ont dit les anciens : que la véritable science procède de la cause à l'effet ; seulement ils n'ont jamais, que je sache, conçu, comme nous l'avons fait ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et comme un automate spirituel.

86. De là nous avons acquis autant que possible dès le commencement la connaissance de notre entendement et une règle concernant l'idée vraie, telle que nous ne craignons plus de confondre le vrai avec le faux ou avec les produits de l'imagination. Nous ne nous étonnerons pas non plus de comprendre par l'entendement certaines choses qui ne tombent pas sous l'imagination, et d'en trouver d'autres dans l'imagination qui répugnent complètement à l'entendement, tandis que d'autres enfin s'accordent avec lui, puisque nous savons que les opérations que produisent 1es imaginations ont lieu suivant certaines lois entièrement différentes des lois de l'entendement, et que l'âme dans l'imagination n'a qu'un rôle passif.

87. On comprend facilement par là avec quelle facilité peuvent tomber dans des erreurs grossières ceux qui n'ont pas distingué avec soin l'imagination et l'entendement : ils croient, par exemple, que l'étendue doit être dans un lieu, qu'elle doit être finie, que les parties en sont réellement distinctes 1es unes des autres, qu'elle est le premier et unique fondement de toutes choses, qu'elle occupe dans un temps plus d'espace que dans un autre, et autres assertions semblables, qui toutes sont contraires à la vérité, comme nous le montrerons en son lieu.

(47) *88.* Ensuite, comme les mots sont une partie de l'imagination, c'est-à-dire que, selon qu'une certaine disposition du corps fait qu'ils se sont arrangés vaguement dans la mémoire, nous nous formons beaucoup d'idées chimériques, il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup de grossières erreurs, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux.

89. Joignez à cela qu'ils sont constitués arbitrairement et accommodés au goût du vulgaire, si bien que ce ne sont que des signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non pas telles qu'elles sont dans l'entendement ; vérité évidente si l'on considère que la plupart des choses qui sont seulement dans l'entendement ont reçu des noms négatifs, comme immatériel, infini, etc., et beaucoup d'autres idées qui, quoique réellement

affirmatives, sont exprimées sous une forme négative, telle qu'incréé, indépendant, infini, immortel, et cela parce que nous imaginons beaucoup plus facilement les contraires de ces idées, et que ces contraires, se présentant les premiers aux premiers hommes, ont usurpé les noms affirmatifs. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que telle est la nature des mots, et non pas la nature des choses. Or, quand on ignore la nature des choses, rien de plus facile que de prendre le faux pour le vrai.

(48) *90.* Évitons encore une grande cause de confusion qui empêche l'entendement de se réfléchir en lui-même. La voici : lorsque nous ne faisons pas de distinction entre l'imagination et l'intellection, nous croyons que les choses que nous imaginons plus facilement sont plus claires pour nous, et que tout ce que nous imaginons, nous le comprenons : d'où il résulte que nous mettons le premier ce qui doit être mis le dernier ; l'ordre naturel de notre marche se trouve renversé, et il n'y a plus de conclusion légitime.

XII. Seconde partie de la Méthode. Comment avoir les idées claires

(49) *91.* Maintenant, pour en venir à la seconde partie de cette méthode[29], j'exposerai d'abord le but que je m'y propose et les moyens de l'atteindre. Le but, c'est d'avoir des idées claires et distinctes, telles qu'elles résultent de l'esprit pur, et non des mouvements fortuits du corps. Ensuite, pour réduire toutes les idées en une, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner de telle sorte que notre esprit, autant que possible, reproduise objectivement ce qu'il y a de formel dans la nature par rapport au tout et par rapport à ses parties.

(50) *92.* Sur le premier point, comme nous l'avons déjà dit, il importe à notre fin dernière que toute chose soit conçue ou pour sa seule essence, ou par sa cause immédiate. En effet, si la chose existe en soi, ou, comme on dit ordinairement, si elle est sa propre cause à elle-même, elle ne peut être comprise alors que par sa seule essence ; si au contraire elle n'est pas en soi, mais qu'elle ait besoin d'une cause étrangère pour exister, alors c'est par sa cause immédiate qu'elle doit être comprise : car, en réalité[30], connaître l'effet n'est pas autre chose qu'acquérir une connaissance plus parfaite de la cause.

93. Nous ne pourrons donc jamais, en nous livrant à l'étude des choses, rien conclure des abstractions, et nous devrons prendre bien garde de confondre ce qui est seulement dans l'entendement avec ce qui est dans les choses. Mais la meilleure conclusion est celle qui se tirera d'une essence particulière affirmative, c'est-à-dire d'une définition vraie ou légitime. Car des axiomes universels seuls l'esprit ne peut descendre aux choses particulières, puisque les axiomes s'étendent à l'infini, et ne déterminent pas l'entendement à contempler une chose particulière plutôt qu'une autre.

94. Ainsi le véritable moyen d'inventer, c'est de former ses pensées en partant d'une définition donnée, ce qui réussira d'autant mieux et d'autant plus facilement qu'une chose aura été mieux définie. Ainsi le pivot de toute cette seconde partie de la méthode, c'est la connaissance des conditions d'une bonne définition, et ensuite du moyen de les trouver. Je traiterai donc d'abord des conditions de la définition.

XIII. Les conditions de la définition

(51) *95.* Une définition pour être dite parfaite devra expliquer l'essence intime de la chose, à laquelle il faudra prendre garde de substituer quelque propriété particulière. Pour expliquer ceci, et pour ne pas me servir d'exemples par lesquels j'aurais l'air de vouloir signaler les erreurs des autres, je prendrai l'exemple d'une chose abstraite, et qu'il importe peu de définir d'une manière ou d'une autre, telle que le cercle. Si on le définit une figure dans laquelle toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales, personne n'est sans voir qu'une telle définition n'explique pas le moins du monde l'essence du cercle, mais seulement une de ses propriétés ; et quoique, comme je l'ai dit, cela importe peu relativement aux figures et aux êtres de raison, cela importe beaucoup relativement aux êtres physiques et réels, parce que les propriétés des choses ne peuvent être comprises tant qu'on en ignore l'essence. Que si nous laissons celle-ci de côté, l'enchaînement de l'entendement qui doit reproduire l'enchaînement de la nature est nécessairement détruit, et nous manquons absolument notre but.

96. Pour nous affranchir de cette cause d'erreur, il faudra donc observer dans la définition les règles suivantes : (52) I. S'il s'agit d'une chose créée, la définition devra, comme nous l'avons dit, en comprendre la cause immédiate. Par exemple, il faudrait d'après cette règle définir ainsi le

cercle : une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ; définition qui comprend évidemment la cause immédiate. (53) II. Il faut que la conception de la chose ou la définition soit telle que toutes les propriétés de la chose, tant qu'elle est considérée seule et non jointe à d'autres, puissent en être conclues, comme on peut le voir dans cette définition du cercle. Car on en conclut évidemment que toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales ; il est si évident que c'est là une condition nécessaire de la définition, pour peu qu'on veuille y faire attention, que je crois inutile d'y insister et de le démontrer, et même de faire voir que par cette seconde condition toute définition doit être affirmative. Je parle de la définition intellectuelle, me souciant peu de la définition verbale, que la pénurie des mots m'obligera peut-être quelquefois d'exprimer sous forme négative, quoiqu'elle soit comprise affirmativement.

(54) *97.* Voici maintenant les règles de la définition pour les choses incréées.

(55) I. Mettre à part toute cause, c'est-à-dire n'avoir besoin pour expliquer l'objet défini de rien autre chose que de son être. II. Étant donnée la définition de la chose, il ne doit plus y avoir lieu à cette question : existe-t-elle ? III. N'introduire dans la définition aucun substantif qui puisse être adjectivé, c'est-à-dire ne point expliquer l'objet défini par des abstraits. IV. Enfin, quoique cela ne soit pas très-nécessaire à remarquer, il faut que de la définition de la chose toutes ces propriétés puissent être conclues. C'est là encore une règle évidente pour peu qu'on y fasse attention.

(56) *98.* J'ai dit encore que la meilleure conclusion est celle qui se tire d'une conclusion particulière affirmative. Car plus une idée est spéciale, plus elle est distincte, et par suite, plus elle est claire. Nous devons donc le plus possible chercher la connaissance des choses particulières.

XIV. Les moyens de connaître les choses éternelles

(57) *99.* Quant à l'ordre de nos perceptions, il faut, pour les ordonner et les lier, rechercher, autant que cela se peut et que la raison le demande, s'il y a quelque être (et en même temps quel il est) qui soit cause de toutes choses, de telle sorte que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées ; et alors notre esprit, comme nous l'avons dit, reproduira le plus exactement possible la nature, car il en contiendra objectivement l'essence, l'ordre et l'union. D'où nous pouvons voir qu'il nous est tout à fait

nécessaire de tirer toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire des êtres réels, en allant, suivant la série des causes, d'un être réel à un autre être réel, sans passer aux choses abstraites et universelles, ni pour en conclure rien de réel, ni pour les conclure de quelque être réel ; car l'un et l'autre interrompent la marche véritable de l'entendement.

100. Mais il faut remarquer que par la série des causes et des êtres réels je n'entends point ici la série des choses particulières et changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. Car pour la série des choses particulières sujettes au changement, il serait impossible à la faiblesse humaine de l'atteindre, tant à cause de leur multitude innombrable qu'à cause des circonstances infinies qui se rencontrent dans une seule et même chose et peuvent être cause qu'elle existe ou n'existe pas ; puisque l'existence de ces choses n'a aucune connexion avec leur essence, ou, comme nous l'avons déjà dit, puisqu'elle n'est pas une vérité éternelle.

101. Mais, après tout, il n'est pas besoin que nous en comprenions la série, l'essence des choses sujettes au changement ne se tirant pas de leur ordre d'existence, lequel ne nous représente que des dénominations extrinsèques, des relations ou tout au plus des circonstances, toutes choses bien éloignées de l'essence intime. Celle-ci ne peut être demandée qu'aux choses fixes et éternelles, et aux lois qui y sont inscrites comme dans leurs véritables codes et selon lesquelles toutes les choses particulières se produisent et s'ordonnent. Bien plus, les choses particulières et changeantes dépendent de ces choses fixes si intimement, et pour ainsi parler, si essentiellement, qu'elles ne peuvent sans elles ni exister ni être conçues. D'où il résulte que ces choses fixes et éternelles, quoique particulières, seront pour nous, à cause de leur présence en tout l'univers et de l'étendue de leur puissance, comme des universaux, c'est-à-dire comme les genres des définitions des choses particulières et changeantes, et comme les causes immédiates de toutes choses.

(58) *102.* Mais s'il en est ainsi, c'est encore, à ce qu'il semble, une assez grande difficulté de parvenir à la connaissance des choses singulières, car de les concevoir toutes en même temps, cela est bien au-dessus des forces de l'entendement humain. L'ordre qui fait qu'une chose doit être comprise avant une autre ne se tire pas, comme nous l'avons dit, de leur série dans l'existence, ni même des choses éternelles ; car là tout est naturellement simultané. Il nous faut donc chercher d'autres secours que ceux dont nous

nous servons pour comprendre les choses éternelles et leurs lois. Toutefois ce n’est point ici le lieu d’en parler : cela ne sera nécessaire que quand nous aurons acquis une connaissance suffisante des choses éternelles et de leurs lois infaillibles, et que la nature de nos sens nous sera devenue manifeste.

(59) *103.* Avant de nous disposer à prendre connaissance des choses particulières, il sera convenable de parler de ces secours qui tous tendent à nous enseigner le moyen de faire usage de nos sens, l’ordre et les lois des expériences qui doivent suffire à déterminer la chose que l’on recherche, enfin, à nous faire conclure selon quelles lois éternelles elle a été produite et quelle en est la nature intime, comme je le montrerai en son lieu. Ici, pour en revenir au but que je me propose, je tâcherai seulement d’exposer ce qui me semble nécessaire pour parvenir à la connaissance des choses éternelles, et pour en former les définitions suivant les conditions précédemment indiquées.

(60) *104.* Pour cela il faut se rappeler ce que nous avons dit plus haut, à savoir, que lorsque l’esprit s’applique à une certaine pensée, pour l’examiner et en déduire dans un bon ordre ce qui peut en être légitimement déduit, si elle est fausse, il en découvrira la fausseté ; si, au contraire, elle est vraie, alors il continuera heureusement et sans interruption à en déduire des vérités ; cela, dis-je, est nécessaire à notre sujet, car nos pensées n’ont hors d’elles- mêmes aucun fondement sur lequel elles aient à s’appuyer.

105. Si donc nous voulons appuyer nos recherches sur la première chose de toutes, il est nécessaire qu’il y ait quelque fondement qui les porte de ce côté. Ensuite, parce que la méthode est la connaissance réflexive elle-même, ce fondement qui doit assurer nos pensées ne peut être autre chose que la connaissance de ce qui constitue l’essence de la vérité, et celle de l’entendement, de ses propriétés et de ses facultés ; celle-ci acquise, nous aurons un fondement sur lequel nous établirons nos pensées, et une voie par laquelle l’entendement, selon que sa capacité le comporte, pourra parvenir à la connaissance des choses éternelles, eu égard aux facultés dont il dispose.

XV. La puissance de l'entendement : ses propriétés

(61) *106.* Que s’il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies, comme on l’a montré dans la première partie, il faut ici demander ce que nous entendons par faculté et pouvoir de l’entendement. Or, puisque la principale partie de notre méthode est de bien comprendre les forces de

l'entendement et sa nature, nous sommes nécessairement obligés (par ce que j'ai dit dans cette seconde partie de la méthode) de déduire tout cela de la définition même de la pensée et de l'entendement.

107. Mais jusqu'ici nous n'avons eu aucune règle pour trouver les définitions ; et puisque nous ne pouvons exposer ces règles que si nous connaissons la nature, c'est-à-dire la définition de l'entendement et son pouvoir, il suit de là que la définition de l'intelligence doit être claire par elle-même, ou que nous ne pouvons rien comprendre. Cependant elle n'est pas absolument claire par elle-même ; mais de ce que ses propriétés, comme tout ce que nous tenons de l'entendement, ne peuvent être connues clairement et distinctement que si l'on en connaît la nature, la définition de l'entendement sera intelligible par elle-même si nous faisons attention à ses propriétés que nous connaissons clairement et distinctement.

108. Énumérons donc ici les propriétés de l'entendement, examinons-les, et commençons à traiter de nos instruments naturels[31].

(62) Les propriétés de l'entendement que j'ai principalement remarquées et que je comprends clairement. sont les suivantes :

(63) I. Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont formellement telles qu'elles sont objectivement en lui-même.

(64) II. Il perçoit certaines choses, c'est-à-dire qu'il forme certaines idées absolument, et d'autres en les tirant d'idées antérieures ; ainsi il forme l'idée de la quantité d'une manière absolue, indépendamment de toute autre pensée ; mais il ne forme les idées de mouvement qu'en considérant l'idée de quantité.

(65) III. Celles qu'il forme absolument expriment l'infinité ; celles qu'il tire d'autres idées sont déterminées. Ainsi, l'idée de quantité, si elle est perçue dans une cause déterminée, détermine la quantité ; comme lorsqu'on perçoit un corps formé par le mouvement d'un plan, ou un plan par le mouvement d'une ligne, ou enfin une ligne par le mouvement d'un point : toutes perceptions qui ne servent pas à comprendre, mais à déterminer la quantité. Ce qui le prouve, c'est que nous les concevons comme formées en quelque sorte par le mouvement ; et cependant le mouvement n'est perçu que lorsqu'on a perçu la quantité ; et nous pouvons même continuer le mouvement à l'infini pour former une ligne infinie, ce que nous ne pourrions faire, si nous n'avions l'idée d'une quantité infinie.

(66) IV. Il forme les idées positives avant les négatives.

(67) V. Il perçoit les choses, non pas tant sous la condition de la durée que sous un certain caractère d'éternité et en nombre infini ; ou plutôt, en percevant les choses, il ne considère ni le nombre ni la durée, au lieu que, quand il imagine, il les perçoit dans un nombre déterminé, dans une durée et avec une quantité déterminées.

(68) VI. Les idées que nous formons claires et distinctes semblent résulter de la seule nécessité de notre nature, de telle sorte qu'elles semblent dépendre de notre seul pouvoir ; c'est le contraire pour les idées confuses, car elles sont formées souvent malgré nous.

(69) VII. L'esprit peut déterminer de plusieurs manières les idées que l'entendement tire d'autres idées ; comme, par exemple, pour déterminer le plan d'une ellipse, il suppose une pointe adhérente à une corde qui se meut autour de deux centres, ou bien il conçoit une infinité de points toujours dans le même rapport et dans un rapport déterminé à une ligne droite donnée, ou un cône coupé par un plan oblique, de telle sorte que l'angle d'inclinaison soit plus grand que l'angle au sommet du cône ; ou enfin il s'y prend d'une infinité d'autres manières.

(70) VIII. Plus les idées expriment de perfection dans leur objet, plus elles sont parfaites ; car nous n'admirons pas autant l'architecte qui a tracé le plan d'une petite chapelle que celui qui a conçu un temple magnifique.

(71) *109.* Je n'insiste pas sur les autres choses que l'on rapporte à la pensée, comme l'amour, la joie, etc. ; car elles ne font rien à notre sujet présent, et ne peuvent même être conçues, si l'entendement ne l'a été déjà : car, ôtez la perception, tout le reste n'est plus.

(72) *110.* Les idées fausses et les idées fictives n'ont rien de positif (comme nous l'avons amplement montré) qui les fasse nommer fausses ou fictives ; si elles sont considérées comme telles, c'est seulement par le défaut de connaissance qui s'y rencontre. Ainsi les idées fausses et fictives, en tant que telles, ne peuvent rien nous enseigner de l'essence de la pensée, et c'est aux propriétés positives, précédemment énumérées, qu'il faut la demander, c'est-à-dire qu'il faut déterminer un principe commun d'où résultent nécessairement ces propriétés, de sorte qu'étant donné ce principe, elles suivent nécessairement, et qu'elles soient supprimées, si on le supprime.

La suite manque

FIN

NOTES :

---

1 J'aurais pu expliquer tout ceci avec plus d'étendue et d'une façon plus nette en distinguant les richesses qu'on recherche pour elles-mêmes de celles qu'on désire pour l'honneur qu'elles procurent, pour la débauche, pour la santé ou pour le progrès des sciences et des arts ; mais ce n'est point ici le moment d'approfondir avec soin cette matière, que je me réserve de traiter en son lieu.

2 Ces choses seront expliquées plus amplement en leur lieu.

3 Remarquez que je ne veux énumérer ici que les sciences nécessaires à notre but, et encore que je ne m'occupe pas de leur enchaînement.

4 Les sciences ont une fin unique, vers laquelle elles doivent toutes être dirigées.

5 Ici la considération de l'effet ne nous fait rien comprendre touchant la nature de la cause. C'est ce qui est assez évident, soit parce que nous ne parlons jamais de la cause qu'en termes très-généraux, comme ceux-ci : *Il existe donc quelque chose, il existe donc quelque puissance*, etc. ; soit parce que nous ne l'exprimons que d'une manière négative : *Ce n'est donc pas ceci, ou cela*, etc. Quand le cas est favorable, on attribue bien à la cause quelque propriété empruntée à l'effet et clairement conçue, comme nous le montrerons dans un exemple ; mais cette propriété se rapporte toujours à l'effet, et n'est jamais l'essence propre de la chose.

6 Cet exemple met en évidence ce que je disais dans la note précédente. En effet, par cette union du corps et de l'âme nous ne comprenons pas autre chose que la sensation elle-même, c'est-à-dire l'effet, d'où nous concluons la cause, laquelle échappe à toutes les prises de notre intelligence.

7 Une telle conclusion, quoique certaine, n'est pourtant pas suffisamment sûre, à moins qu'on ne prenne de grandes précautions ; si on ne les prend pas, on tombe aussitôt dans l'erreur. En effet, quand nous concevons les choses d'une manière si abstraite, et non dans leur véritable essence, aussitôt l'imagination met partout la confusion. Pourquoi ? c'est que ce qui est un en soi, les hommes l'imaginent multiple ; et les choses qu'ils conçoivent abstraitement, séparément, confusément, ils leur imposent des noms dont ils ont coutume de se servir pour exprimer des objets beaucoup plus familiers. De là il résulte qu'ils imaginent ces choses à la ressemblance des objets auxquels ces noms ont appartenu dans l'origine.

8 Ici je traiterai avec un peu plus de détails de l'expérience, et j'examinerai la méthode des empiriques et des nouveaux philosophes.

9 Par ces mots, *par la vertu qui est en lui*, j'entends tout ce qui est dans l'esprit sans avoir été produit par les causes extérieures ; c'est ce que j'expliquerai plus tard dans ma Philosophie.

10 Je dis ici *œuvres* : j'en expliquerai la nature dans ma Philosophie.

11 . Remarquez que nous ne montrerons pas seulement ici ce que nous venons d'annoncer ; nous montrerons encore que nous avons procédé avec ordre jusqu'à ce moment, et plusieurs autres choses tout à fait nécessaires à savoir.

12 Remarquez que nous ne posons pas ici la question de savoir comment la première essence objective est innée en nous. Cela se rapporte à la théorie de la nature, où toutes ces choses sont amplement expliquées, et où l'on montre que sans l'idée il n'y a ni affirmation possible, ni négation, ni volonté.

13 J'explique dans ma Philosophie ce que c'est pour l'esprit que chercher.

14 Avoir des rapports avec les autres choses, c'est être produit par elles ou les produire.

15 De même qu'ici nous n'avons aucun doute sur la vérité de notre connaissance.

16 Voyez plus loin la note sur les hypothèses dont nous avons une claire intelligence ; la fiction consiste à dire que ces hypothèses ont une existence réelle.

17 C'est qu'en effet la chose, pourvu qu'on la comprenne, se manifeste d'elle-même, et nous n'avons besoin que de la voir, sans recourir à aucune démonstration. De même le contraire, pour nous apparaître dans toute sa fausseté, n'a besoin que d'être mis devant l'esprit, comme on le verra lorsque nous parlerons des fictions qui concernent les essences.

18 Remarquez que les gens qui disent qu'ils doutent de l'existence de Dieu n'en ont que le nom dans la bouche, ou imaginent quelque chose qu'ils appellent Dieu ; mais ce quelque chose ne convient point à la vraie nature de Dieu, comme je le montrerai au lieu convenable.

19 Je vais montrer tout à l'heure que la fiction ne peut s'appliquer aux vérités éternelles. Par vérité éternelle, j'entends celle qui, si elle est affirmative, ne pourra jamais devenir négative. Telle est cette première et éternelle vérité, *Dieu est* ; mais *Adam pense* n'est pas une vérité éternelle. *La Chimère n'existe pas* est une vérité éternelle, mais non cette proposition, *Adam n'existe pas*.

20 Plus loin, en montrant le genre de fiction qui concerne les essences, nous montrerons clairement que la fiction ne produit et ne représente à l'esprit rien de nouveau ; que toutes les choses qui se trouvent dans le cerveau ou dans l'imagination sont simplement rendues présentes à la mémoire ; que l'esprit aperçoit toutes ces choses ensemble et d'une manière confuse. Par exemple, la faculté de parler et ce que nous appelons un arbre sont représentés à la mémoire ; et comme l'esprit ne voit ces choses que confusément et sans rien distinguer, il imagine que l'arbre parle. Il en arrive de même de l'existence, surtout, comme il a été dit, lorsque nous la concevons d'une manière aussi générale que l'être ; car alors elle peut s'appliquer à toutes les choses qui se présentent ensemble à la mémoire. Cela vaut la peine d'être remarqué.

21 Il en faut dire autant des hypothèses que l'on fait pour expliquer certains mouvements qui accompagnent les phénomènes célestes, avec cette différence qu'en appliquant ces hypothèses aux mouvements célestes, on en tire des conclusions sur la nature des cieux, laquelle peut être différente, d'autant plus qu'il y a mille autres causes par lesquelles on pourrait rendre compte de ces mouvements.

22 Il arrive souvent qu'un homme rappelle à son souvenir ce mot d'*âme*, et qu'en même temps il compose quelque figure matérielle ; et parce que ces deux représentations se trouvent ensemble dans son esprit, il se persuade facilement qu'il imagine et qu'il feint une âme matérielle, ne distinguant pas le nom de la chose elle-même. Je prie le lecteur de ne pas se hâter de rejeter ce que j'avance, et il n'aura jamais lieu de le faire, je pense, s'il est attentif aux exemples que je donne et à la suite du discours.

23 Je semble conclure cela de l'expérience ; et peut-être refuserait-on d'y croire, faute de preuve ; si l'on en veut une absolument, la voici : Il n'existe rien dans la nature qui n'obéisse à ses lois ; et comme tout arrive par elles dans un invincible enchaînement, de façon que chaque chose produise suivant des lois déterminées des effets déterminés, il s'ensuit que l'esprit, aussitôt qu'il possède la vraie conception d'une chose, reproduit objectivement la série de ses effets. Voyez plus bas le passage où je parle de l'idée fausse.

24 Remarquez bien que la fiction ne diffère du songe que par cela seul que dans les songes nous n'apercevons pas les causes extérieures que nous apercevons par les sens dans la veille. C'est de là que l'on conclut que les représentations qui se produisent dans le sommeil ne se rapportent pas à des objets extérieurs à nous. Nous verrons que l'erreur n'est que le songe d'un homme éveillé ; à un certain degré, elle devient le délire.

25 Ce ne sont pas là les attributs de Dieu qui manifestent son essence, comme je le montrerai dans ma Philosophie.

26 Cela a été démontré plus haut. Si en effet un tel être n'existait pas, il ne pourrait jamais être produit, et ainsi l'esprit pourrait concevoir plus que la nature ne pourrait fournir ; ce qui a été plus haut reconnu faux.

27 C'est-à-dire que nous savons que les sens nous ont quelquefois trompés, mais nous ne le savons que confusément ; car nous ignorons comment les sens nous trompent.

28 Si la durée de la sensation est indéterminée, le souvenir est imparfait ; c'est ce que chacun semble avoir appris de la nature ; car souvent, pour mieux croire ce qu'une personne nous dit, nous demandons en quel lieu et dans quel temps le fait est arrivé ; et quoique les idées elles-mêmes aient leur durée dans l'esprit, cependant, accoutumés que nous sommes à déterminer la durée au moyen d'une certaine mesure du mouvement, ce qui a lieu encore au moyen de l'imagination, nous n'avons aucun souvenir qui se rapporte aux choses de l'esprit pur.

29 La principale règle de cette partie, c'est, comme cela résulte de la première partie, de faire le recensement de toutes les idées qui nous viennent du pur entendement, pour les distinguer de celles qui sont le produit de l'imagination ; distinction qui ressort des propriétés différentes de chacune des deux facultés, l'imagination et l'intellection.

30 Remarquez qu'il résulte de là que nous ne pouvons rien comprendre dans la nature sans étendre en même temps la connaissance que nous avons de la première cause ou de Dieu.

31 Voyez ci-dessus, § 10 et suiv.

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE (1842)

TRADUIT PAR E. SAISSET

Table des matières

CHAPITRE XV - Que la théologie n’est point la servante de la raison, ni la raison celle de la théologie. - pourquoi nous sommes persuadés de l’autorité de la sainte écriture

PRÉFACE [1]

Si les hommes étaient capables de gouverner toute la conduite de leur vie par un dessein réglé, si la fortune leur était toujours favorable, leur âme serait libre de toute superstition. Mais comme ils sont souvent placés dans un si fâcheux état qu'ils ne peuvent prendre aucune résolution raisonnable, comme ils flottent presque toujours misérablement entre l'espérance et la crainte, pour des biens incertains qu'ils ne savent pas désirer avec mesure, leur esprit s'ouvre alors à la plus extrême crédulité ; il chancelle dans l'incertitude ; la moindre impulsion le jette en mille sens divers, et les agitations de l'espérance et de la crainte ajoutent encore à son inconstance. Du reste, observez-le en d'autres rencontres, vous le trouverez confiant dans l'avenir, plein de jactance et d'orgueil.

Ce sont là des faits que personne n'ignore, je suppose, bien que la plupart des hommes, à mon avis, vivent dans l'ignorance d'eux-mêmes ; personne, je le répète, n'a pu voir les hommes sans remarquer que lorsqu'ils sont dans la prospérité, presque tous se targuent, si ignorants qu'ils puissent être, d'une telle sagesse qu'ils tiendraient à injure de recevoir un conseil. Le jour de l'adversité vient-il les surprendre, ils ne savent plus quel parti choisir : on les voit mendier du premier venu un conseil, et si inepte, si absurde, si frivole qu'on l'imagine, ils le suivent aveuglément. Mais bientôt, sur la moindre apparence, ils recommencent à espérer un meilleur avenir ou à craindre les plus grands malheurs. Qu'il leur arrive en effet, tandis qu'ils sont en proie à la crainte, quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils en augurent aussitôt que l'avenir leur sera propice ou funeste ; et cent fois trompés par l'événement, ils n'en croient pas moins pour cela aux bons et aux mauvais présages. Sont-ils témoins de quelque phénomène extraordinaire et qui les frappe d'admiration, à leurs yeux c'est un prodige qui annonce le courroux des dieux, de l'Être suprême ; et ne pas fléchir sa colère par des prières et des sacrifices, c'est une impiété pour ces hommes que la superstition conduit et qui ne connaissent pas la religion. Ils veulent que la nature entière soit complice de leur délire, et, féconds en fictions ridicules, ils l'interprètent de mille façons merveilleuses.

On voit par là que les hommes les plus attachés à toute espèce de superstition, ce sont ceux qui désirent sans mesure des biens incertains ;

aussitôt qu'un danger les menace, ne pouvant se secourir eux-mêmes, ils implorent le secours divin par des prières et des larmes ; la raison (qui ne peut en effet leur tracer une route sûre vers les vains objets de leurs désirs), ils l'appellent aveugle, la sagesse humaine, chose inutile ; mais les délires de l'imagination, les songes et toutes sortes d'inepties et de puérilités sont à leurs yeux les réponses que Dieu fait à nos vœux. Dieu déteste les sages. Ce n'est point dans nos âmes qu'il a gravé ses décrets, c'est dans les fibres des animaux. Les idiots, les fous, les oiseaux, voilà les êtres qu'il anime de son souffle et qui nous révèlent l'avenir.

Tel est l'excès de délire où la crainte jette les hommes. La véritable cause de la superstition, ce qui la conserve et l'entretient, c'est donc la crainte. Que si l'on n'est pas satisfait des preuves que j'en ai données, et qu'on veuille des exemples particuliers, je citerai Alexandre, qui ne devint superstitieux et n'appela auprès de lui des devins que lorsqu'il conçut des craintes sur sa fortune aux portes de Suse (voyez Quinte-Curce, liv. V. ch. 4). Une fois Darius vaincu, il cessa de consulter les devins, jusqu'au moment où la défection des Bactriens, les Scythes qui le pressaient et sa blessure qui le retenait au lit, vinrent de nouveau jeter dans son âme la terreur. " *Alors*, dit Quinte-Curce (liv. VII, chap. 7), *il se replongea dans les superstitions, ces vains jouets de l'esprit des hommes ; et plein d'une foi crédule pour Aristandre, il lui donna l'ordre de faire des sacrifices pour y découvrir quel serait le succès de ses affaires*. " Je pourrais citer une infinité d'autres exemples qui prouvent de la façon la plus claire que la superstition n'entre dans le cœur des hommes qu'avec la crainte, et que tous ces objets d'une vaine adoration ne sont que des fantômes, ouvrage d'une âme timide que la tristesse pousse au délire, enfin que les devins n'ont obtenu de crédit que durant les grandes calamités des empires et qu'alors surtout ils ont été redoutables aux rois. Mais tous ces exemples étant parfaitement connus, je ne crois pas nécessaire d'insister davantage.

De l'explication que je viens de donner de la cause de la superstition, il résulte que tous les hommes y sont naturellement sujets (quoi qu'en disent ceux qui n'y voient qu'une marque de l'idée confuse qu'ont tous les hommes de la Divinité). Il en résulte aussi qu'elle doit être extrêmement variable et inconstante, comme tous les caprices de l'âme humaine et tous ses mouvements impétueux, enfin qu'il n'y a que l'espérance, la haine, la colère et la fraude qui la puissent faire subsister, puisqu'elle ne vient pas de

la raison, mais des passions et des passions les plus fortes. Ainsi donc, autant il est facile aux hommes de se laisser prendre à toutes sortes de superstitions, autant il leur est difficile de persister dans une seule ; ajoutez que le vulgaire, étant toujours également misérable, ne peut jamais rester en repos ; il court toujours aux choses nouvelles et qui ne l'ont point encore trompé ; et c'est cette inconstance qui a été cause de tant de tumultes et de guerres. Car ainsi que nous l'avons déjà fait voir, et suivant l'excellente remarque de Quinte-Curce (liv. VI, ch. 18) ; " *Il n'y a pas de moyen plus efficace que la superstition pour gouverner la multitude.* " Et voilà ce qui porte si aisément le peuple, sous une apparence de religion, tantôt à adorer ses rois comme des dieux, tantôt à les détester comme le fléau du genre humain. Pour obvier à ce mal, on a pris grand soin d'entourer la religion, vraie ou fausse, d'un grand appareil et d'un culte pompeux, pour lui donner une constante gravité et imprimer à tous un profond respect ; ce qui, pour le dire en passant, a parfaitement réussi chez les Turcs où la discussion est un sacrilège et où l'esprit de chacun est rempli de tant de préjugés que la saine raison n'y a plus de place et le doute même n'y peut entrer.

Mais si le grand secret du régime monarchique et son intérêt principal, c'est de tromper les hommes et de colorer du beau nom de religion la crainte où il faut les tenir asservis, de telle façon qu'ils croient combattre pour leur salut en combattant pour leur esclavage, et que la chose du monde la plus glorieuse soit à leurs yeux de donner leur sang et leur vie pour servir l'orgueil d'un seul homme, comment concevoir rien de semblable dans un État libre, et quelle plus déplorable entreprise que d'y répandre de telles idées, puisque rien n'est plus contraire à la liberté générale que d'entraver par des préjugés ou de quelque façon que ce soit le libre exercice de la raison de chacun ! Quant aux séditions qui s'élèvent sous prétexte de religion, elles ne viennent que d'une cause, c'est qu'on veut régler par des lois les choses de la spéculation, et que dès lors des opinions sont imputées à crime et punies comme des attentats. Mais ce n'est point au salut public qu'on immole des victimes, c'est à la haine, c'est à la cruauté des persécuteurs. Que si le droit de l'État se bornait à *réprimer les actes, en laissant l'impunité aux paroles*, il serait impossible de donner à ces troubles le prétexte de l'intérêt et du droit de l'État, et les controverses ne se tourneraient plus en séditions.

Or ce rare bonheur m'étant tombé en partage de vivre dans une république où chacun dispose d'une liberté parfaite de penser et d'adorer Dieu à son gré, et où rien n'est plus cher à tous et plus doux que la liberté, j'ai cru faire une bonne chose et de quelque utilité peut-être en montrant que la liberté de penser, non-seulement peut se concilier avec le maintien de la paix et le salut de l'État, mais même qu'on ne pourrait la détruire sans détruire du même coup et la paix de l'État et la piété elle-même. Voilà le principe que j'ai dessein d'établir dans ce Traité. Mais pour cela j'ai jugé nécessaire de dissiper d'abord divers préjugés, les uns, restes de notre ancien esclavage, qui se sont établis touchant la religion, les autres qu'on s'est formés sur le droit des pouvoirs souverains. Nous voyons en effet certains hommes se livrer avec une extrême licence à toutes sortes de manœuvres pour s'approprier la plus grande partie de ce droit et, sous le voile de la religion, détourner le peuple, qui n'est pas encore bien guéri de la vieille superstition païenne, de l'obéissance aux pouvoirs légitimes, afin de replonger de nouveau toutes choses dans l'esclavage. Quel ordre suivrai-je dans l'exposition de ces idées, c'est ce que je dirai tout à l'heure en peu de mots ; mais je veux expliquer avant tout les motifs qui m'ont déterminé à écrire.

Je me suis souvent étonné de voir des hommes qui professent la religion chrétienne, religion d'amour, de bonheur, de paix, de continence, de bonne foi, se combattre les uns les autres avec une telle violence et se poursuivre d'une haine si farouche, que c'est bien plutôt par ces traits qu'on distingue leur religion que par les caractères que je disais tout à l'heure. Car les choses en sont venues au point que personne ne peut guère plus distinguer un chrétien d'un Turc, d'un juif, d'un païen que par 1a forme extérieure et le vêtement, ou bien en sachant quelle église il fréquente, ou enfin qu'il est attaché à tel ou tel sentiment, et jure sur la parole de tel ou tel maître. Mais quant à la pratique de la vie, je ne vois entre eux aucune différence. En cherchant la cause de ce mal, j'ai trouvé qu'il vient surtout de ce qu'on met les fonctions du sacerdoce, les dignités, les devoirs de l'Église au rang des avantages matériels, et que le peuple s'imagine que toute la religion est dans les honneurs qu'il rend à ses ministres. C'est ainsi que les abus sont entrés dans l'Église, et qu'on a vu les derniers des hommes animés d'une prodigieuse ambition de s'emparer du sacerdoce, le zèle de la propagation de la foi se tourner en ambition et en avarice sordide, le temple devenir un théâtre où l'on entend non pas des docteurs ecclésiastiques, mais des

orateurs dont aucun ne se soucie d'instruire le peuple, mais seulement de s'en faire admirer, de le captiver en s'écartant de la doctrine commune, de lui enseigner des nouveautés et des choses extraordinaires qui le frappent d'admiration. De là les disputes, les jalousies ; et ces haines implacables que le temps ne peut effacer. Il ne faut point s'étonner, après cela, qu'il ne soit resté de l'ancienne religion que le culte extérieur (qui en vérité est moins un hommage à Dieu qu'une adulation), et que la foi ne soit plus aujourd'hui que préjugés et crédulités. Et quels préjugés, grand Dieu ? des préjugés qui changent les hommes d'êtres raisonnables en brutes, en leur ôtant le libre usage de leur jugement, le discernement du vrai et du faux, et qui semblent avoir été forgés tout exprès pour éteindre, pour étouffer le flambeau de la raison humaine. La piété, la religion, sont devenues un amas d'absurdes mystères, et il se trouve que ceux qui méprisent le plus la raison, qui rejettent, qui repoussent l'entendement humain comme corrompu dans sa nature, sont justement, chose prodigieuse, ceux qu'on croit éclairés de la lumière divine. Mais en vérité, s'ils en avaient seulement une étincelle ils ne s'enfleraient pas de cet orgueil insensé ; ils apprendraient à honorer Dieu avec plus de prudence, et ils se feraient distinguer par des sentiments non de haine, mais d'amour ; enfin, ils ne poursuivraient pas avec tant d'animosité ceux qui ne partagent pas leurs opinions, et si en effet ce n'est pas de leur fortune, mais du salut de leurs adversaires qu'ils sont en peine, ils n'auraient pour eux que de la pitié. J'ajoute qu'on reconnaîtrait à leur doctrine qu'ils sont véritablement éclairés de la lumière divine. Il est vrai, je l'avoue, qu'ils ont pour les profonds mystères de l'Écriture une extrême admiration ; mais je ne vois pas qu'ils aient jamais enseigné autre chose que les spéculations de Platon ou d'Aristote, et ils y ont accommodé l'Écriture, de peur sans doute de passer pour disciples des païens. Il ne leur a pas suffi de donner dans les rêveries insensées des Grecs, ils ont voulu les mettre dans la bouche des prophètes ; ce qui prouve bien qu'ils ne voient la divinité de l'Écriture qu'à la façon des gens qui rêvent ; et plus ils s'extasient sur les profondeurs de l'Écriture, plus ils témoignent que ce n'est pas de la foi qu'ils ont pour elle, mais une aveugle complaisance. Une preuve nouvelle, c'est qu'ils partent de ce principe (quand ils commencent l'explication de l'Écriture et la recherche de son vrai sens) que l'Écriture est toujours véridique et divine. Or, c'est là ce qui devrait résulter de l'examen sévère de l'Écriture bien comprise ; de façon qu'ils prennent tout d'abord

pour règle de l'interprétation des livres sacrés ce que ces livres eux-mêmes nous enseigneraient beaucoup mieux que tous leurs inutiles commentaires.

Ayant donc considéré toutes ces choses ensemble, savoir, que la lumière naturelle est non-seulement méprisée, mais que plusieurs la condamnent comme source de l'impiété, que des fictions humaines passent pour des révélations divines, et la crédulité pour la foi, enfin que les controverses des philosophes soulèvent dans l'Église comme dans l'État les passions les plus ardentes, d'où naissent les haines, les discordes, et à leur suite les séditions, sans parler d'une foule d'autres maux qu'il serait trop long d'énumérer ici ; j'ai formé le dessein d'instituer un examen nouveau de l'Écriture et de l'accomplir d'un esprit libre et sans préjugés, en ayant soin de ne rien affirmer, de ne rien reconnaître comme la doctrine sacrée que ce que l'Écriture elle-même m'enseignerait très-clairement. Je me suis formé à l'aide de cette règle une méthode pour l'interprétation des livres sacrés, et une fois en possession de cette méthode, je me suis proposé cette première question : qu'est-ce que la prophétie ? et puis, comment Dieu s'est-il révélé aux prophètes ? pourquoi Dieu les a-t-il choisis ? est-ce parce qu'ils avaient de sublimes idées de Dieu et de la nature, ou seulement à cause de leur piété ? Ces questions résolues, il m'a été aisé d'établir que l'autorité des prophètes n'a de poids véritable qu'en ce qui touche à la pratique de la vie et à la vertu. Sur tout le reste leurs opinions sont de peu d'importance. Je me suis demandé ensuite pour quelle raison les Hébreux ont été appelés élus de Dieu. Or, m'étant convaincu que cela signifie seulement que Dieu leur avait choisi une certaine contrée où ils pussent vivre commodément et avec sécurité, j'ai appris par là que les lois révélées par Dieu à Moïse ne sont autre chose que le droit particulier de la nation hébraïque, lequel par conséquent ne pouvait s'appliquer à personne qu'à des Juifs, et auquel même ceux-ci n'étaient soumis que pendant la durée de leur empire. Puis, j'ai voulu savoir si l'on peut inférer de l'Écriture que l'entendement humain soit naturellement corrompu ; et pour cela j'ai recherché si la religion catholique, je veux dire, la loi divine révélée par les prophètes et par les apôtres à tout le genre humain, est différente de celle que nous découvre la lumière naturelle. Ce qui m'a conduit à me demander si les miracles s'accomplissent contre l'ordre de la nature, et s'ils nous enseignent l'existence de Dieu et la Providence avec plus de certitude et de clarté que les choses que nous comprenons clairement et distinctement par leurs causes naturelles. Mais n'ayant rien découvert dans les miracles dont

parle l'Écriture qui ne soit d'accord avec la raison ou qui y répugne, voyant d'ailleurs que les prophètes n'ont rien raconté que des choses très-simples dont chacun peut facilement se rendre compte, qu'ils les ont seulement expliquées par de certains motifs, et embellies par leur style de façon à tourner l'esprit de la multitude à la dévotion, je suis arrivé à cette conclusion que l'Écriture laisse la raison absolument libre, qu'elle n'a rien de commun avec la philosophie, et que l'une et l'autre doivent se soutenir par les moyens qui leur sont propres. Pour démontrer ce principe d'une façon irrécusable et résoudre à fond la question, je fais voir comment il faut interpréter l'Écriture, et que toute la connaissance qu'elle donne des choses spirituelles ne doit être puisée qu'en elle-même et non dans les idées que nous fournit la lumière naturelle. Je fais connaître ensuite l'origine des préjugés que le peuple s'est formés (le peuple, toujours attaché à la superstition et qui préfère les reliques des temps anciens à l'éternité elle-même), en adorant les livres de l'Écriture plutôt que le Verbe de Dieu. Puis, je montre que le Verbe de Dieu n'a pas révélé un certain nombre de livres, mais seulement cette idée si simple, où se résolvent toutes les inspirations divines des prophètes, qu'il faut obéir à Dieu d'un cœur pur, c'est-à-dire en pratiquant la justice et la charité. Je prouve alors que cet enseignement a été proportionné par les prophètes et les apôtres à l'intelligence de ceux à qui le Verbe de Dieu se manifestait par leur bouche ; et cela, afin qu'ils pussent le recevoir sans aucune répugnance et sans aucun trouble. Après avoir ainsi reconnu les fondements de la foi, je conclus que la révélation divine n'a d'autre objet que l'obéissance, qu'elle est par conséquent distincte de la connaissance naturelle tant par son objet que par ses bases et ses moyens, qu'ainsi donc elles n'ont rien de commun, que chacune d'elles peut reconnaître sans difficulté les droits de l'autre, sans qu'il y ait ni maîtresse, ni servante.

Or l'esprit des hommes étant divers, celui-ci trouvant son compte à de certaines opinions qui conviennent moins à celui-là, de façon que l'un ne trouve qu'un objet de risée dans ce qui porte un autre à la piété, j'aboutis finalement à cette conséquence qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement et le pouvoir d'entendre les principes de la religion comme il lui plaira, et ne juger de la piété ou de l'impiété de chacun que suivant ses œuvres. C'est ainsi qu'il sera possible à tous d'obéir à Dieu d'une âme libre et pure, et que la justice et la charité seules auront quelque prix.

Ayant ainsi montré que la loi divine et révélée laisse à chacun sa liberté, j'arrive à l'autre partie de la question, c'est-à-dire à faire voir que cette même liberté peut être accordée sans dommage pour la paix de l'État et les droits du souverain, et même qu'on ne pourrait la détruire sans péril pour la paix publique et sans dommage pour l'État. Pour établir cette démonstration, je pars du droit naturel de chacun, lequel n'a d'autres limites que celles de ses désirs et de sa puissance, et je démontre que nul n'est tenu, selon le droit de nature, de vivre au gré d'un autre, mais que chacun est le protecteur né de sa propre liberté. Je fais voir ensuite que nul ne cède ce droit primitif qu'à condition de transférer à un autre le pouvoir qu'il a de se défendre, d'où il résulte que ce droit passe tout entier entre les mains de celui à qui chacun confie son droit particulier de vivre à son gré et de se défendre soi-même. Par conséquent, ceux qui occupent le pouvoir ont un droit absolu sur toutes choses ; eux seuls sont les dépositaires du droit et de la liberté, et les autres hommes ne doivent agir que selon leurs volontés. Mais comme personne ne peut se priver du pouvoir de se défendre soi-même au point de cesser d'être homme, j'en conclus que personne ne peut se dépouiller absolument de son droit naturel, et que les sujets, par conséquent, retiennent toujours certains droits qui ne peuvent leur être enlevés sans un grand péril pour l'État, et leur sont toujours accordés par les souverains, soit en vertu d'une concession tacite, soit en vertu d'une stipulation expresse. Après cela, je passe à la république des Hébreux, afin de montrer de quelle façon et par quelle autorité la religion a commencé à avoir force de loi, et je m'étends en passant à plusieurs autres choses qui m'ont paru dignes d'être éclaircies. Je prouve enfin que les souverains sont les dépositaires et les interprètes, non-seulement du droit civil, mais aussi du droit sacré, qu'à eux seuls appartient le droit de décider ce qui est justice et injustice, piété ou impiété, et je conclus que pour garder ce droit le mieux possible et conserver la tranquillité de l'État, ils doivent permettre à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense.

Tels sont, lecteur philosophe, les objets que je propose à vos méditations ; je m'assure que vous y trouverez de quoi vous satisfaire, à cause de l'excellence et de l'utilité du sujet de cet ouvrage et de chacun de ses chapitres ; et j'aurais sur ce point bien des choses à dire encore ; mais je ne veux point que cette préface devienne un volume. Je sais d'ailleurs que je m'entends au fond, pour le principal, avec les philosophes. Quant aux autres, je ne ferai pas grand effort pour leur recommander mon Traité ; je

n’ai aucun espoir de leur plaire ; je sais combien sont enracinés dans leur âme les préjugés qu’on y a semés à l’aide de la religion ; je sais qu’il est également impossible de délivrer le vulgaire de la superstition et de la peur ; je sais enfin que la constance du vulgaire, c’est l’entêtement, et que ce n’est point la raison qui règle ses louanges et ses mépris, mais l’emportement de la passion. Je n’invite donc pas le vulgaire, ni ceux qui partagent ses passions, à lire ce Traité, je désire même qu’ils le négligent tout à fait plutôt que de l’interpréter avec leur perversité ordinaire, et, ne pouvant y trouver aucun profit pour eux-mêmes, d’y chercher l’occasion de nuire à autrui et de tourmenter les amis de la libre philosophie. Je dois pourtant faire une exception pour un seul point, tous les gens dont je parle étant convaincus que la raison doit être la servante de la théologie ; car je crois que par cet endroit la lecture de cet ouvrage pourra leur être fort utile.

Du reste, comme plusieurs n’auront ni le loisir ni l’intention de lire tout mon Traité, je suis obligé d’avertir ici, comme, je l’ai fait aussi à la fin de l’ouvrage, que je n’ai rien écrit que je ne soumette de grand cœur à l’examen des souverains de ma patrie. S’ils jugent que quelqu’une de mes paroles soit contraire aux lois de mon pays et à l’utilité publique, je la retire. Je sais que je suis homme et que j’ai pu me tromper ; mais j’ose dire que j’ai fait tous mes efforts pour ne me tromper point et pour conformer avant tout mes écrits aux lois de ma patrie, à la piété et aux bonnes mœurs.

CHAPITRE I
-
De la prophétie

La prophétie ou révélation est la connaissance certaine d'une chose, révélée aux hommes par Dieu. Le prophète, c'est celui qui interprète les choses révélées à qui n'en pouvant avoir une connaissance certaine n'est capable de les embrasser que par la foi. Chez les Hébreux, en effet, prophète se dit *nabi* [2], c'est-à-dire orateur, interprète ; dans l'Écriture, il désigne exclusivement l'interprète de Dieu, comme on peut le voir dans l'*Exode* (chap. VII, vers. 1), où Dieu dit à Moïse : *Et voici que je te constitue Dieu de Pharaon, et Aharon ton frère sera ton prophète*. Comme s'il disait : Puisque Aharon, en interprétant à Pharaon les paroles que tu prononceras, remplira le rôle de prophète, tu seras donc en quelque façon le Dieu de Pharaon, c'est-à-dire celui qui remplira à son égard le rôle de Dieu.

Nous traiterons des prophètes dans le chapitre suivant, il ne s'agit ici que de la prophétie, et déjà on doit conclure, de la définition qui vient d'être donnée, que la connaissance naturelle peut être aussi appelée prophétie, car les choses que nous savons par la lumière naturelle dépendent entièrement de la connaissance de Dieu et de ses éternels décrets [3] ; mais comme cette connaissance naturelle, appuyée sur les communs fondements de la raison des hommes, leur est commune à tous, le vulgaire en fait moins de cas ; le vulgaire, en effet, court toujours aux choses rares et surnaturelles, et il dédaigne les dons que la nature a faits à tous. C'est pourquoi, dès qu'il est question de connaissance prophétique, il exclut aussitôt la connaissance naturelle, bien qu'elle ait le même droit que toute autre, quelle qu'elle soit, à s'appeler divine. En effet, elle nous est comme dictée par la nature de Dieu, en tant que la nôtre en participe, et par les décrets divins ; et elle ne diffère de la connaissance que tout le monde appelle divine qu'en cet unique point, que celle-ci dépasse les limites qui arrêtent celle-là et ne peut avoir sa cause dans la nature humaine considérée en elle-même. Mais la connaissance naturelle, sous le rapport de la certitude, qu'elle implique toujours [4], et de la source d'où elle émane, c'est à savoir Dieu, ne le cède en rien à la connaissance prophétique. À moins qu'on ne pense (mais ce serait rêver et non penser) que les prophètes ont eu un corps humain et n'ont pas

eu une âme humaine[5], et par conséquent que leur conscience et leurs sensations ont été d'une autre nature que les nôtres.

Mais quoique la science naturelle soit divine, il ne s'ensuit pas cependant que ceux qui l'enseignent soient autant de prophètes [6] ; car ils n'ont aucun avantage qui les élève au-dessus du reste des hommes, et ils n'enseignent rien que tout le monde ne puisse savoir et comprendre avec autant de certitude qu'ils en ont eux-mêmes ; et cela, sans le secours de la foi.

Ainsi donc, puisque notre âme, par cela seul qu'elle contient en soi objectivement la nature de Dieu et en participe, est capable de former certaines notions qui lui expliquent la nature des choses et lui enseignent l'usage qu'elle doit faire de la vie, nous pouvons dire que l'âme humaine considérée en elle-même est la première cause de la révélation divine ; car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, tout ce que nous concevons clairement et distinctement, c'est l'idée de Dieu, c'est la nature qui nous le révèle et nous le dicte, non par des paroles, mais d'une façon bien plus excellente et parfaitement convenable à la nature de notre âme : j'en appelle sur ce point à l'expérience de tous ceux qui ont goûté la certitude de l'entendement. Mais comme mon principal objet est de traiter exclusivement de ce qui concerne l'Écriture, je ne pousserai pas plus loin le peu que je viens de dire touchant la lumière naturelle ; et je passe immédiatement à l'examen des autres causes ou moyens dont Dieu se sert pour révéler aux hommes ce qui excède les limites de la connaissance naturelle et aussi ce qui ne les excède pas, car rien n'empêche que Dieu ne communique aux hommes par d'autres moyens ce qu'ils peuvent connaître par les lumières de la nature.

Or il faut remarquer avant tout qu'on ne peut rien dire sur cette matière qui ne soit tiré de la seule Écriture. Que dire en effet sur des choses qui surpassent notre entendement, si ce n'est ce qui est sorti de la bouche des prophètes ou ce qui est consigné dans leurs écrits ? Et comme aujourd'hui nous n'avons plus, que je sache, de prophètes, il ne nous reste évidemment qu'à examiner les livres sacrés que les anciens prophètes nous ont laissés ; avec cette condition de prudence, toutefois, que nous n'établirons rien en pareille matière et n'attribuerons rien aux prophètes qui ne résulte avec clarté de leurs propres déclarations.

Une observation essentielle qu'il faut faire d'abord, c'est que les Juifs ne font jamais mention des causes moyennes ou particulières. Par religion, par piété, ou, comme on dit, par dévotion, ils recourent toujours à Dieu. Le gain qu'ils font dans leur commerce est un présent de Dieu ; s'ils éprouvent un désir, c'est Dieu qui y dispose leur cœur ; s'ils conçoivent une idée, c'est Dieu qui leur a parlé. Par conséquent, il ne faut point croire qu'il y ait prophétie ou connaissance surnaturelle toutes les fois que l'Écriture dit que Dieu a parlé ; il faut que le fait de la révélation divine y soit marqué expressément, ou qu'il résulte des circonstances du récit.

Il suffit de parcourir les livres sacrés pour reconnaître que toutes les révélations de Dieu aux prophètes se sont accomplies ou par paroles ou par figures, ou par ces deux moyens à la fois ; et ces moyens étaient, ou réels et placés hors de l'imagination du prophète, qui voyait les figures ou entendait les paroles, ou bien imaginaires, l'imagination du prophète étant disposée de telle sorte qu'il lui semblât entendre des paroles articulées ou voir des signes.

La voix dont Dieu se servit pour révéler à Moïse les lois qu'il voulait donner aux Hébreux était une voix véritable ; cela résulte des paroles de l'*Exode* (chap. XXV, vers. 22) : *Et tu me trouveras là, et je te parlerai de l'endroit qui est entre les deux chérubins*. Ce qui prouve bien que Dieu parlait à Moïse d'une voix véritable ; puisque Moïse [7] trouvait Dieu prêt à lui parler, partout où il voulait l'entendre. Du reste, je prouverai tout à l'heure que cette voix, par qui la loi fut révélée, est la seule qui ait été une voix réelle.

Je serais porté à croire que la voix dont Dieu se servit pour appeler Samuel était véritable, par ces paroles (chap. III, dernier verset) : *Dieu apparut encore à Samuel en Shilo, s'étant manifesté à Samuel en Shilo par sa parole*. Ce qui semble dire que l'apparition de Dieu à Samuel ne fut autre chose que la manifestation de Dieu par la parole, en d'autres termes, que Samuel entendit Dieu qui lui parlait. Mais comme il faut de toute nécessité mettre une différence entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes, il faut nécessairement aussi admettre que la voix qu'entendit Samuel était une voix imaginaire, surtout si l'on considère qu'elle ressemblait à la voix d'Héli que Samuel entendait tous les jours, et qui était par conséquent plus propre à frapper son imagination ; car Dieu l'ayant appelé par trois fois, il crut toujours que c'était Héli. Abimelech entendit

aussi une voix, mais qui n'était qu'imaginaire, selon ce qui est marqué dans la *Genèse* (chap. XX, vers. 6) : *Et Dieu lui dit en songe*, etc. Ce ne fut donc pas pendant la veille qu'il put se représenter la volonté de Dieu, mais pendant le sommeil ; c'est-à-dire à ce moment où notre imagination est plus disposée que jamais à se représenter comme réel ce qui ne l'est point.

Quant aux paroles du Décalogue, c'est le sentiment de quelques juifs que Dieu ne les prononça pas effectivement, mais que ce fut pendant un bruit confus où aucune parole n'était articulée que les Israélites conçurent ces lois par la seule force de leur esprit. À voir la différence du Décalogue de l'*Exode* et de celui du *Deutéronome*, Dieu n'ayant parlé qu'une fois, j'ai cru quelque temps avec eux que le Décalogue ne contient pas les propres paroles de Dieu, mais seulement un ensemble de préceptes. Mais, à moins de violenter le sens de l'Écriture, il faut tomber d'accord que les Israélites entendirent une voix articulée et véritable ; car il est dit expressément (*Deutéron*., chap. V, vers. 4) : *Dieu vous a parlé face à face*, etc. ; comme deux hommes se communiquent leurs pensées par l'intermédiaire de leurs corps. Il semble donc bien plus conforme au sens de l'Écriture de penser que Dieu créa une voix corporelle par l'entremise de laquelle il révéla le Décalogue. On fera voir, du reste, au chap. VIII de ce Traité pourquoi les paroles et les pensées de l'un de ces Décalogues et celles de l'autre diffèrent entre elles. Mais la difficulté ne disparaît pas tout entière ; car, enfin, il n'est pas médiocrement contraire à la raison de penser qu'une chose créée, et qui a avec Dieu le même rapport que toute autre chose, puisse exprimer, ou en réalité ou par des paroles, l'essence ou l'existence de Dieu, et représenter Dieu en personne en disant : je suis Jéhovah ton Dieu, etc. Sans doute, quand la bouche de quelqu'un prononce ces paroles : *J'ai compris*, nul ne s'imagine que c'est la bouche de celui qui parle qui a compris, mais bien son âme. Mais comme la bouche de celui qui parle est rapportée à sa nature, dont elle fait partie, et que la personne à qui il s'adresse avait auparavant compris la nature de l'entendement, il lui est facile de comprendre la pensée de celui qui parle, en songeant que c'est un homme comme lui. Mais je ne comprends pas que des hommes qui ne connaissaient absolument rien de Dieu que son nom, et désiraient lui parler afin d'être certains de son existence, aient pu trouver la satisfaction de leur vœu dans une créature qui prononça ces mots : je suis Dieu ; puisque cette créature n'avait pas avec Dieu un plus intime rapport que toutes les autres, et ne représentait point sa nature. En vérité, je le demande, si Dieu avait disposé les lèvres de Moïse,

que dis-je de Moïse, d'un animal quelconque, de façon qu'il eût prononcé ces mots : je suis Dieu, cela aurait-il fait comprendre aux Israélites l'existence de Dieu ?

D'un autre côté, l'Écriture paraît bien affirmer d'une manière expresse que Dieu lui-même parla aux Hébreux, puisqu'il ne descendit du ciel sur le Sinaï que pour cela, et que non-seulement les Hébreux l'entendirent parler, mais les principaux de la nation purent le voir (*Exode*, chap. 24). Car il faut remarquer que la loi qui fut révélée à Moïse, cette loi à laquelle on ne pouvait rien ajouter, ni rien ôter, et qui était comme le droit de la patrie, n'enseigne en aucun endroit que Dieu soit incorporel, sans figure, et qu'on ne puisse le représenter par une image, mais seulement qu'il y a un Dieu, qu'il faut y croire, et n'adorer que lui ; et c'est seulement pour que le culte de Dieu ne fût point abandonné que la loi défendit de s'en former et d'en façonner aucune image. Car les Juifs, n'ayant jamais vu d'image de Dieu, n'en pouvaient façonner aucune qui fût ressemblante ; elle aurait été nécessairement copiée sur quelque créature, et tandis qu'ils auraient adoré Dieu sous cette fausse image, leur pensée aurait été occupée de cette créature et non pas de Dieu, de sorte que c'est à elle qu'ils auraient rendu les hommages et le culte qui ne sont dus qu'à Dieu. Mais, en réalité, l'Écriture dit clairement que Dieu a une figure, puisqu'elle dit que Moïse, au moment où il entendait parler Dieu, regarda sa figure, et sans être assez heureux pour la voir, en aperçut toutefois les parties postérieures. Je suis donc convaincu que ce récit cache quelque mystère, et je me réserve d'en parler plus bas avec étendue, quand j'exposerai les passages de l'Écriture qui marquent les moyens dont Dieu s'est servi pour révéler aux hommes ses décrets.

Que la révélation ne se soit faite que par des images, c'est ce qui est évident par le premier livre des *Paralipomènes*, chap. 22, où Dieu manifeste sa colère à David par un ange qui tient une épée à la main. Il en arrive autant à Balaam. Et bien que Maimonides se soit imaginé avec quelques autres que cette histoire, et toutes celles où il est parlé de l'apparition des anges, comme celle de Manoa, d'Abraham, qui croyait immoler son fils, etc., sont des récits de songes, parce qu'il est impossible de voir un ange les yeux ouverts, cette explication n'est qu'un bavardage de gens qui veulent trouver bon gré mal gré dans l'Écriture les billevesées d'Aristote et leurs

propres rêveries ; ce qui est bien, selon moi, la chose du monde la plus ridicule.

C'est par des images sans réalité et qui ne dépendaient que de l'imagination du prophète, que Dieu révéla à Joseph sa future grandeur.

C'est par des images et par des paroles que Dieu révéla à Josué qu'il combattrait pour les Hébreux, en lui montrant un ange l'épée à la main, et comme à la tête de son armée : ce qu'il lui avait déjà fait connaître par des paroles que Josué avait entendues de la bouche de l'ange. Ce fut aussi par des figures qu'Isaïe connut (ainsi qu'on en trouve le récit au chap. VI) que la providence de Dieu abandonnait le peuple ; savoir : en se représentant le Dieu trois fois saint sur un trône fort élevé, et les Israélites noyés à une grande profondeur dans un déluge d'iniquités, et souillés de la fange de leurs crimes. Voilà ce qui lui fit comprendre le misérable état où se trouvait alors le peuple, et ses calamités futures lui furent révélées de la sorte, comme si Dieu avait parlé. Je pourrais citer beaucoup d'exemples de cette nature, si je ne pensais qu'ils sont suffisamment connus de tout le monde.

Mais la confirmation la plus claire de ce que j'ai avancé se trouve dans un texte des *Nombres* (chap. XII, vers. 6, 7 et 8) qui porte : *S'il est parmi vous quelque prophète de Dieu, je me révélerai à lui en vision* (c'est-à-dire par des figures et des hiéroglyphes, puisqu'il est dit de la prophétie de Moïse que c'est une vision sans hiéroglyphes), *je lui parlerai en songe* (c'est-à-dire sans paroles réelles, sans voix véritable). *Mais je n'agis point ainsi avec Moïse ; je lui parle bouche à bouche, et non par énigmes ; et il voit la face de Dieu*. En d'autres termes, Moïse me voit et s'entretient avec moi sans épouvante, et comme avec un égal, ainsi qu'on peut voir dans l'*Exode* (chap. XXXIII, vers. 17). Il n'y a donc pas le moindre doute que les autres prophètes n'ont jamais entendu de véritable voix, ce qui est confirmé encore par le *Deutéronome* (chap. XXXIV, vers. 10) : *Jamais prophète ne s'est rencontré* (littéralement, *levé*) *en Israël, que Dieu ait connu face à face, comme Moïse* ; ce qui doit s'entendre non de la face, mais seulement de la voix, puisque Moïse lui-même ne vit jamais la face de Dieu (*Exode*, chap. XXXIII).

Je ne vois point dans l'Écriture que Dieu se soit servi d'autres moyens que de ceux-là pour se communiquer aux hommes, et par conséquent il n'en faut imaginer ni admettre aucun autre. Et bien qu'il soit aisé de comprendre que Dieu se puisse communiquer immédiatement aux hommes, puisque

sans aucun intermédiaire corporel il communique son essence à notre âme, il est vrai néanmoins qu'un homme, pour comprendre par la seule force de son âme des vérités qui ne sont point contenues dans les premiers principes de la connaissance humaine et n'en peuvent être déduites, devrait posséder une âme bien supérieure à la nôtre et bien plus excellente. Aussi je ne crois pas que personne ait jamais atteint ce degré éminent de perfection, hormis Jésus-Christ, à qui furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifesta donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ, comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne ; et c'est pourquoi l'on peut dire que la voix du Christ, comme la voix qu'entendait Moïse, était la voix de Dieu. On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ a été la voie du salut.

Je dois avertir ici que je ne prétends ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines Églises touchant Jésus-Christ ; car j'avoue franchement que je ne les comprends pas [8]. Tout ce que j'ai soutenu jusqu'à ce moment, je l'ai tiré de l'Écriture elle-même ; car je n'ai lu en aucun endroit que Dieu ait apparu à Jésus-Christ ou qu'il lui ait parlé, mais bien que Dieu s'est manifesté par Jésus-Christ aux apôtres et qu'il est la voie du salut, et enfin que Dieu ne donna pas l'ancienne loi immédiatement, mais par le ministère d'un ange, etc. De sorte que si Moïse s'entretenait avec Dieu face à face, comme un homme avec son égal (c'est-à-dire par l'intermédiaire de deux corps), c'est d'âme à âme que Jésus-Christ communiquait avec Dieu.

Je dis donc que personne, hormis Jésus-Christ, n'a reçu des révélations divines que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le moyen de paroles ou d'images, et qu'ainsi, pour prophétiser, il n'était pas besoin de posséder une âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une imagination plus vive, ainsi que je le montrerai plus clairement encore dans le chapitre suivant. Il s'agit maintenant d'examiner ce que les saintes lettres entendent par ces mots : l'esprit de Dieu descendu dans les prophètes, les prophètes parleront selon l'esprit de Dieu. Pour cela, nous devons premièrement rechercher ce que signifie le mot hébreu *ruagh*, que le vulgaire interprète par le mot *esprit*.

Dans le sens naturel, le mot *ruagh* signifie, comme on sait, *vent*, et bien qu'il ait plusieurs autres significations, toutes se ramènent à celle-là ; car il se prend pour signifier : 1° le souffle, comme dans le psaume CXXXI, vers. 17 : " *Aussi il n'y a point d'esprit dans leur bouche* ; " 2° la respiration, comme dans *Samuel* (I, chap. XXX, vers. 12) : " *Et l'esprit lui revint*, " c'est-à-dire il respira ; 3° le courage et les forces, comme dans *Josué* (chap. II, vers. 2) : " *Et aucun homme ne conserva l'esprit* ; " de même dans *Ézéchiel* (chap. II, vers. 2) : " *Et l'esprit me revint* (c'est-à-dire la force), *et me fit tenir ferme sur mes pieds* ; " 4° la vertu et l'aptitude, comme dans *Job* (chap. XXXII, vers. 9) : " *Et certes l'esprit est dans tous les hommes*, " c'est-à-dire il ne faut pas chercher exclusivement la science dans les vieillards, car je trouve qu'elle dépend de la vertu et de la capacité particulière de chaque homme ; de même dans les *Nombres* (chap. XXVIII, vers. 18) : " *Cet homme en qui est l'esprit* ; " 5° l'intention de l'âme, comme dans les *Nombres* (chap. XIV, vers. 34) : " *Parce qu'il a eu un autre esprit*, " c'est-à-dire une autre pensée, une autre intention. De même dans les *Proverbes* (chap. I, vers. 23) : " *Je vous dirai mon esprit*, " c'est-à-dire mon intention. Il se prend encore dans ce même sens pour signifier la volonté, le dessein, l'appétit, le mouvement de 1'âme, comme dans *Ézéchiel* (chap. I, vers. 12) : " *Ils allaient où ils avaient l'esprit* (c'est-à-dire la volonté) *d'aller*. " De même dans *Isaïe* (chap. XXX, vers. 1) : " *Et vos entreprises ne viennent point de mon esprit*. " Et plus haut (chap. XXIX, vers. 10) : " *Parce que Dieu a répandu sur eux l'esprit* (c'est-à-dire le désir) *de dormir*. " Et dans les *Juges* (chap. VIII, vers. 3) : " *Et alors leur esprit* (c'est-à-dire le mouvement de leur âme) *fut adouci*. " De même dans les *Proverbes* (chap. XVI, vers. 32) : " *Celui qui dompte son esprit* (c'est-à-dire son appétit) *vaut mieux que celui qui prend une ville*. " Et plus haut (chap. XXV, vers. 27) : " *Homme qui ne réprime point son esprit*. " Et dans *Isaïe* (chap. XXXIII, vers. 11) : " *Votre esprit est un feu qui vous consume*. " Enfin, ce mot *ruagh*, en tant qu'il signifie l'âme, sert à exprimer toutes les passions de l'âme et aussi toutes ses qualités, comme : *esprit haut* pour signifier l'orgueil, *esprit bas* pour l'humilité, *esprit mauvais* pour la haine et la mélancolie, *esprit bon* pour la douceur. On dit encore : un *esprit de jalousie*, un *esprit* (c'est-à-dire un appétit) *de fornication*, un *esprit de sagesse*, *de conseil*, *de force*, c'est-à-dire un esprit sage, prudent, fort (car nous nous servons en hébreu de substantifs plutôt que d'adjectifs), une vertu de sagesse, de conseil, de force. On dit encore : un *esprit de*

bienveillance. 6° Ce mot signifie encore l'âme, comme dans l'*Ecclésiaste* (III, vers. 19) : " *L'esprit* (c'est-à-dire l'âme) *est le même en tous les hommes, et l'esprit retourne à Dieu* ; " 7° enfin, les parties du monde (à cause des vents qui soufflent de divers côtés), et aussi les parties d'une chose quelconque relatives à ces différentes régions. (Voy. *Ézéchiel*, chap. XXXVII, vers. 9 ; chap. XLII, vers. 16, 17, 18, 19, etc.)

Remarquons maintenant qu'une chose se rapporte à Dieu et est dite chose de Dieu : 1° quand elle appartient à la nature de Dieu et en est comme une partie, comme la *puissance de Dieu*, les *yeux de Dieu* ; - 2° quand elle est en la puissance de Dieu et agit suivant ses volontés ; c'est ainsi que les cieux sont appelés les *cieux de Dieu*, parce qu'ils sont le char et la demeure de Dieu ; dans le même sens, l'Assyrie est appelée *fléau de Dieu*, et Nabuchodonosor le *serviteur de Dieu*, etc. ; - 3° quand elle est consacrée à Dieu, comme le *temple de Dieu*, le *Nazaréen de Dieu*, le *pain de Dieu*, etc. ; - 4° quand elle nous est révélée par les prophètes, et non par la lumière naturelle ; c'est ainsi que la loi de Moïse est appelée *loi de Dieu* ; - 5° quand on veut exprimer d'une chose le plus haut degré d'excellence, comme les *montagnes de Dieu*, c'est-à-dire de très-hautes montagnes ; un *sommeil de Dieu*, c'est-à-dire très-profond ; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre *Amos* (chap. IV, vers. 11), quand il met dans la bouche de Dieu ce langage : " *Je vous ai détruits, comme la destruction de Dieu* (a détruit) *Sodome et Gomorrhe* ; " destruction de Dieu marque ici une mémorable destruction ; car puisque c'est Dieu qui parle, cela ne peut s'entendre autrement. La science naturelle de Salomon est aussi appelée science de Dieu, c'est-à-dire science divine, science extraordinaire. Les Psaumes parlent aussi des *cèdres de Dieu* pour en exprimer la prodigieuse hauteur. Dans *Samuel* (chap. XI, vers. 7), pour signifier une crainte extrême, il est dit : " *Et une crainte de Dieu tomba sur le peuple*. " C'est ainsi que les Juifs rapportaient à Dieu tout ce qui passait leur portée, tout ce dont ils ignoraient alors les causes naturelles. Ils appelaient la tempête *un discours menaçant de Dieu* ; les tonnerres, les éclairs étaient les *flèches de Dieu* ; car ils s'imaginaient que Dieu tient les vents enfermés dans des cavernes qu'ils appelaient les trésors de Dieu, ne différant en cela des païens qu'en ce point qu'au lieu d'Éole, c'est Dieu qui est le maître des vents. C'est encore pour cette raison que les miracles sont appelés *ouvrages de Dieu*, ce qui veut dire des choses très-merveilleuses, puisque toutes les choses naturelles sont des ouvrages de Dieu, et n'existent et ne se développent que par la seule puissance de Dieu.

On doit donc prendre dans ce sens le Psalmiste quand il appelle les miracles d'Égypte des effets de la puissance de Dieu ; ce qui veut dire que les Hébreux, qui ne s'attendaient à rien de semblable, ayant trouvé dans les plus extrêmes périls un moyen de salut, en furent frappés d'étonnement.

Ainsi donc, puisque ce sont les ouvrages extraordinaires de la nature que l'on appelle ouvrages de Dieu, et que les arbres d'une hauteur prodigieuse sont nommés arbres de Dieu, il ne faut point s'étonner que dans la *Genèse* les hommes d'une grande force, d'une grande stature soient appelés fils de Dieu, quoique impies du reste, ravisseurs et libertins. C'est donc une coutume antique, non-seulement des Juifs, mais aussi des païens, de rapporter à Dieu tout ce qui donne à un objet un caractère d'excellence et de supériorité. Aussi nous lisons que Pharaon, dès qu'il eut entendu l'interprétation du songe qu'il avait fait, dit à Joseph que l'esprit des dieux était en lui. Nabuchodonosor en dit autant à Daniel. Rien de plus fréquent chez les Latins, qui disaient d'un ouvrage fait avec art : cela est fait de main divine ; ce qu'il faudrait traduire ainsi en hébreu (comme tous les hébraïsants le savent fort bien) : *cela est fait de la main de Dieu*.

On voit donc qu'il est aisé de comprendre et d'interpréter les passages de l'Écriture où il est question de l'esprit de Dieu. Car l'*esprit de Dieu*, l'*esprit de Jéhovah* ne signifient en certains endroits rien autre chose qu'un vent très-violent, très-sec, un vent funeste ; ainsi dans *Isaïe* (chap. XL, vers. 7) : " *Et un esprit de Jéhovah souffla sur lui*, " c'est-à-dire un vent sec et funeste ; et dans la *Genèse* (chap. I, vers. 2) : " *Et le vent de Dieu* (c'est-à-dire un vent très-violent) *souffla sur les eaux*. " - Esprit signifie encore un grand courage. Ainsi le courage de Gédéon, celui de Samson sont appelés, dans les saintes lettres, *esprit de Dieu*, c'est-à-dire cœur intrépide et prêt à tout. C'est encore dans ce sens qu'une vertu ou une force extraordinaire, de quelque espèce qu'elle soit, est appelée *esprit* ou *vertu de Dieu*, comme dans l'*Exode* (chap. XXXI, vers. 3) : " *Et je le remplirai* (Betzaléel) *d'un esprit de Dieu*, " c'est-à-dire, ainsi que l'Écriture elle-même l'explique, d'une intelligence et d'une adresse au-dessus du commun. De même, dans *Isaïe* (chap. XI, vers. 2) : " *Et l'esprit de Dieu reposera sur lui*, " c'est-à-dire, suivant l'usage de l'Écriture et les explications que donne Isaïe lui-même un peu plus loin, un esprit de sagesse, de conseil, de force, etc. - De même, la mélancolie de Saül est appelée *mauvais esprit de Dieu*, c'est-à-dire une mélancolie très-profonde ; car les serviteurs de Saül, qui appelaient

sa mélancolie une mélancolie de Dieu, furent justement ceux qui lui conseillèrent de faire venir un musicien qui le pût distraire en jouant de la lyre ; ce qui prouve bien que par mélancolie de Dieu ils entendaient une mélancolie naturelle. - Enfin l'esprit de Dieu signifie l'âme ou l'intelligence de l'homme, comme dans *Job* (chap. XXXVII, vers. 3) : " *Et l'esprit de Dieu était dans mes narines*, " faisant allusion à ce qui est écrit dans la *Genèse*, savoir : que Dieu souffla aux narines de l'homme une âme vivante. Ainsi Ézéchiel, prophétisant aux morts, leur dit (chap. XXXVII, vers. 14) : " *Je vous donnerai mon esprit, et vous vivrez*, " c'est-à-dire je vous rendrai la vie. C'est dans ce sens qu'il faut entendre *Job* (chap. XXXIV, vers. 14) : " *Quand il voudra* (Dieu), *il retirera à soi son esprit et son souffle* " (c'est-à-dire la vie qu'il nous a donnée) ; et la *Genèse* (chap. VI, vers. 3) : " *Mon esprit ne raisonnera plus* (ou ne gouvernera plus) *dans l'homme, parce qu'il est chair*, " c'est-à-dire l'homme désormais ne se gouvernera plus que par les instincts de la chair, et non par les décisions de la raison que je lui ai donnée pour discerner le bien du mal. De même, dans les *Psaumes* (ps. LI, vers. 12, 13) : " *Créez en moi un cœur pur, ô Dieu, et renouvelez en moi un esprit droit* (c'est-à-dire une volonté bien réglée) ; *ne me rejetez pas de votre présence, et ne m'ôtez pas l'esprit de votre sainteté*. " On croyait alors que les péchés avaient pour cause unique la chair, l'esprit ne conseillant jamais que le bien ; c'est pour cela que le Psalmiste invoque le secours de Dieu contre les appétits de la chair, et prie ce Dieu saint de lui conserver seulement l'âme qu'il lui a donnée. On remarquera aussi que l'Écriture représentant d'ordinaire Dieu à l'image de l'homme, et lui attribuant une âme, un esprit, des passions, et en même temps un corps et un souffle, tout cela pour se proportionner à la grossièreté du vulgaire, l'*esprit de Dieu* est souvent pris dans les livres sacrés pour l'âme de Dieu, pour son esprit, ses passions, sa force, le souffle de sa bouche. Ainsi nous lisons dans *Isaïe* (chap. XL, vers. 13) : " *Qui a disposé l'esprit de Dieu ?* " c'est-à-dire son âme ; ce qui signifie : Qui a pu déterminer l'âme de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même, à vouloir ce qu'il veut ? et dans le chap. LXIII, vers. 10 : " *Et ils ont accablé d'amertume et de tristesse l'esprit de sa sainteté*. " Voilà pourquoi *esprit de Dieu* se prend ordinairement pour loi de Moïse, laquelle en effet exprime la volonté de Dieu. Ainsi on lit dans *Isaïe* (même chap., vers. 11) : " *Où est celui qui a mis au milieu d'eux l'esprit de la sainteté ?* " c'est-à-dire la loi de Moïse, comme cela résulte de toute la suite du discours ; et dans *Néhémias* (chap. IX, vers. 20) : " *Et vous leur avez donné*

votre bon esprit pour les rendre intelligents. " Le prophète parle ici du temps de la Loi, et fait allusion à ces paroles de Moïse dans le *Deutéronome* (chap. IV, vers. 6) : " *Parce qu'elle est* (la Loi) *votre science, votre prudence*, " etc. De même dans le psaume CXLIII, vers. 11 : " *Votre bon esprit me conduira dans un pays uni* ; " c'est-à-dire, votre volonté, qui nous a été révélée, nous conduira dans une voie droite. *Esprit de Dieu* signifie aussi, comme on l'a déjà dit, le souffle de Dieu, lequel est attribué à Dieu dans le même sens grossier qui lui fait donner dans l'Écriture une âme, une intelligence, un corps, comme dans le psaume XXXIII, vers. 6. *Esprit de Dieu* se prend ensuite pour la puissance, la force, la vertu de Dieu, comme dans *Job* (chap. XXXIII, vers. 4) : " *L'esprit de Dieu m'a fait*, " c'est-à-dire sa vertu, sa puissance, ou, si vous aimez mieux, sa volonté. Car le Psalmiste dit aussi, dans son langage poétique, que les cieux ont été faits par l'ordre de Dieu, et que toute l'armée des astres est l'ouvrage de son esprit ou du souffle de sa bouche (c'est-à-dire de sa volonté, exprimée en quelque sorte par un souffle). De même, dans le psaume CXXXIX, vers. 7, il est dit ; " *Où irai-je* (pour être) *hors de ton esprit ? Où fuirai-je* (pour être) *hors de ta présence ?* " c'est-à-dire, d'après la suite même du discours où le Psalmiste développe cette pensée, où puis-je aller pour échapper à ta volonté et à ta présence ? - Enfin, *esprit de Dieu* s'emploie dans les livres saints pour exprimer les affections de Dieu, sa bonté, sa miséricorde, comme dans *Michée* (chap. II, vers. 7) " *L'esprit de Dieu* (c'est-à-dire sa miséricorde) *a-t-il diminué, et ces pensées cruelles sont-elles son ouvrage ?* " De même, dans *Zacharie* (chap. 4, vers. 7) : " *Non par une armée, non par la force, mais par mon seul esprit*, " c'est-à-dire par la miséricorde de Dieu. C'est aussi dans ce sens que je crois qu'il faut entendre le même prophète (chap. VII, vers. 12) : " *Et ils ont usé de ruse dans leur cœur pour ne pas obéir à la loi et aux ordres que Dieu leur a donnés dans son esprit* (c'est-à-dire dans sa miséricorde) *par la bouche des premiers prophètes*. " J'entends aussi de la même façon *Haggée* (chap. II, vers. 5) : " *Et mon esprit* (c'est-à-dire ma grâce) *demeure parmi vous. Cessez de craindre*. " Quant au passage d'*Isaïe* (chap. XLVIII, vers. 16) : " *Et maintenant le Seigneur Dieu et son esprit m'ont envoyé*, " on peut entendre l'âme, la miséricorde de Dieu, ou sa volonté révélée par la loi ; car il dit : " *Dès le commencement* (c'est-à-dire dès que je suis venu vers vous pour vous annoncer la colère de Dieu et la sentence qu'il a portée contre vous) *je n'ai point parlé en termes obscurs ; aussitôt qu'elle a été* (prononcée), *je suis venu* (ainsi qu'il l'a témoigné au

chap. VII) ; *mais maintenant je suis un messager de joie, et la miséricorde de Dieu m'envoie vers vous pour célébrer votre délivrance*. " On peut aussi entendre, je le répète, la volonté de Dieu révélée par la Loi, c'est-à-dire que le prophète est venu les avertir suivant l'ordre de la Loi, exprimé dans le *Lévitique*, au chap. XIX, vers. 17. Il les avertit donc dans les mêmes conditions et de la même manière que faisait ordinairement Moïse. Et enfin il termine, comme Moïse, en leur prédisant leur délivrance. Toutefois la première explication me semble plus d'accord avec l'Écriture.

Pour en revenir enfin à notre objet, on voit par toute la discussion qui précède ce qu'il faut entendre par ces phrases de l'Écriture : *L'Esprit de Dieu a été donné aux prophètes ; Dieu a répandu son Esprit sur les hommes ; les hommes sont remplis de l'Esprit de Dieu, du Saint-Esprit*. Elles ne signifient rien autre chose sinon que les prophètes se distinguaient par une vertu singulière et au-dessus du commun, qu'ils pratiquaient la vertu avec une constance supérieure, enfin qu'ils percevaient l'âme ou la volonté ou les desseins de Dieu. Nous avons montré en effet que cet Esprit, en hébreu, signifie aussi bien l'âme elle-même que les desseins de l'âme ; et c'est pour cela que la Loi, qui exprime les desseins de Dieu, est appelée l'esprit ou l'âme de Dieu. L'imagination des prophètes, en tant que les décrets de Dieu se révélaient par elle, pouvait donc être appelée au même titre l'âme de Dieu ; et les prophètes, dans ce sens, avaient l'âme de Dieu. Mais quoique l'âme de Dieu et ses éternels desseins soient gravés aussi dans notre âme, et que nous percevions en ce sens l'âme de Dieu (pour parler comme l'Écriture), cependant, comme la connaissance naturelle est commune à tous les hommes, elle a moins de prix à leurs yeux, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ; surtout aux yeux des Hébreux, qui se vantaient d'être au-dessus du reste des mortels, et méprisaient, en conséquence, les autres hommes et la science qui leur était commune avec eux. Enfin, les prophètes passaient pour avoir l'esprit de Dieu, parce que les hommes, dans l'ignorance des causes de la connaissance prophétique, avaient une grande admiration pour elle, et, la rapportant à Dieu lui-même, comme ils font toutes les choses extraordinaires, lui donnaient le nom de connaissance divine.

Nous pouvons donc maintenant dire sans scrupule que les prophètes ne connaissaient ce qui leur était révélé par Dieu qu'au moyen de l'imagination, c'est-à-dire par l'intermédiaire de paroles ou d'images,

vraies ou fantastiques. Ne trouvant en effet dans l'Écriture que ces moyens de révélation, nous n'avons pas le droit d'en supposer aucun autre. Maintenant, par quelle loi de la nature ces révélations se sont-elles accomplies ? J'avoue que je l'ignore. Je pourrais dire, comme beaucoup d'autres, que tout s'est fait par la volonté de Dieu ; mais j'aurais l'air de parler pour ne rien dire. Car ce serait comme si je voulais expliquer la nature d'une chose particulière par quelque terme transcendantal. Tout a été fait par la puissance de Dieu ; et comme la puissance de la nature n'est rien autre que la puissance même de Dieu [9], il s'ensuit que nous ne connaissons point la puissance de Dieu, en tant que nous ignorons les causes naturelles des choses. Il y a donc une grossière absurdité à recourir à la puissance de Dieu quand nous ignorons la cause naturelle d'une chose, c'est-à-dire la puissance de Dieu elle-même. Mais il n'est pas nécessaire pour notre dessein d'assigner la cause de la connaissance prophétique ; car nous avons expressément averti que nous nous bornerions ici à examiner les principes dans l'Écriture, afin d'en tirer, comme nous ferions de données naturelles, certaines conséquences, sans rechercher d'ailleurs d'où sont venus ces principes, ce qui ne nous intéresse en rien.

Ainsi donc, puisque les prophètes ont perçu par l'imagination les révélations divines, il en résulte que leur faculté perceptive s'étendait bien au delà des limites de l'entendement ; car avec des paroles et des images il est possible de former un plus grand nombre d'idées qu'avec les principes et les notions sur lesquels toute notre connaissance naturelle est assise.

On voit en outre clairement pourquoi les prophètes ont toujours perçu et enseigné toutes choses par paraboles et d'une manière énigmatique, et exprimé corporellement les choses spirituelles ; tout cela convenant à merveille à la nature de l'imagination. Nous ne nous étonnerons plus maintenant que l'Écriture et les prophètes parlent en termes si impropres et si obscurs de l'esprit ou de l'âme de Dieu, comme dans les *Nombres*, chap. XI, vers. 17, et le premier livre des *Rois*, chapitre XXII, vers. 2, etc., que Michée nous représente Dieu assis, que Daniel nous le peigne comme un vieillard couvert de blancs vêtements, Ézéchiel comme un feu, enfin que les personnes qui entouraient le Christ aient vu le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, les Apôtres comme des langues de feu, et Paul, au moment de sa conversion, comme une grande flamme ; tout cela s'accorde en effet parfaitement avec les images vulgaires qu'on se forme de Dieu et des

esprits. D'un autre côté, l'imagination étant volage et inconstante, le don de prophétie ne restait pas attaché constamment aux prophètes ; ce don n'était donc pas commun, mais très-rare, je veux dire accordé à très-peu d'hommes, et dans ceux-là même s'exerçant très-rarement. Or, puisqu'il en est ainsi, nous devons rechercher maintenant d'où a pu venir aux prophètes la certitude qu'ils avaient touchant des choses qu'ils percevaient, non par des principes certains, mais par l'imagination. Et tout ce qui peut être dit à ce sujet, il ne faut le demander qu'à l'Écriture elle-même, puisque nous n'avons de ces objets, je le répète, aucune science vraie, et ne pouvons les expliquer par leurs premières causes. Cherchons donc ce qu'apprend l'Écriture sur la certitude des prophètes ; c'est le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE II
-
Des prophètes

Il résulte du chapitre qui précède que des prophètes n'eurent pas en partage une âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une puissance d'imagination plus forte. C'est aussi ce que nous enseignent les récits de l'Écriture. Il est certain, en effet, que Salomon excellait entre les hommes par sa sagesse ; il ne l'est pas qu'il eût le don de prophétie. Heman, Darda, Kalchol étaient des hommes d'une profonde érudition, et cependant ils n'étaient pas prophètes ; au lieu que des hommes grossiers, sans lettres, et même des femmes, comme Hagar, la servante d'Abraham, jouirent du don de prophétie. Tout ceci est parfaitement d'accord avec l'expérience et la raison. Ce sont, en effet, les hommes qui ont l'imagination forte qui sont les moins propres aux fonctions de l'entendement pur, et réciproquement les hommes éminents par l'intelligence ont une puissance d'imagination plus tempérée, plus maîtresse d'elle-même, et ils ont soin de la tenir en bride afin qu'elle ne se mêle pas avec les opérations de l'entendement. Ainsi, c'est s'abuser totalement que de chercher la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles dans les livres des prophètes ; et puisque l'esprit de mon temps, la philosophie et la chose elle-même m'y invitent, j'ai dessein de démontrer ici ce principe tout à mon aise, sans m'inquiéter des cris de la superstition, cette ennemie mortelle de tous ceux qui aiment la science véritable et mènent une vie raisonnable. Hélas ! je le sais, les choses en sont venues à ce point que des hommes qui osent dire ouvertement qu'ils n'ont point l'idée de Dieu, et qu'ils ne connaissent Dieu que par les choses créées (dont les causes leur sont inconnues) ne rougissent pas d'accuser les philosophes d'athéisme. Mais quoi qu'il en soit, je poursuis, et, pour procéder avec ordre, je vais démontrer que les prophéties ont varié, non-seulement suivant l'imagination de chaque prophète et le tempérament particulier de son corps, mais aussi suivant les opinions dont les prophètes étaient imbus ; d'où je conclus que le don de prophétie ne rendit jamais les prophètes plus instruits qu'ils n'étaient ; ce que je me réserve d'expliquer plus loin avec étendue ; mais je veux traiter d'abord de la certitude des prophètes, parce

que mon sujet m'impose d'abord cette question, et de plus, parce qu'une fois résolue, elle me servira à établir la conclusion dont je viens de parler.

L'imagination pure et simple n'enveloppant point en elle-même la certitude à la façon des idées claires et distinctes, il s'ensuit que pour être certain des choses que nous imaginons, il faut que quelque chose s'ajoute à l'imagination, savoir, le raisonnement. Par conséquent la prophétie, par elle-même, n'implique pas la certitude, puisque la prophétie, ainsi que nous l'avons démontré, dépend de la seule imagination ; d'où il résulte que les prophètes n'étaient pas certains de la révélation divine par la révélation elle-même, mais par quelques signes, comme on peut le voir dans la *Genèse* (ch. XV, vers. 8), où Abraham, après avoir entendu la promesse que Dieu lui faisait, lui demanda un signe. Assurément il croyait en Dieu et avait foi en sa promesse, mais il voulait être assuré que Dieu la lui faisait effectivement. Cela est plus évident encore pour Gédéon : " *Fais-moi*, dit-il à Dieu, *un signe*, [afin que je sache] *que c'est toi qui me parles*. " (Voyez *Juges*, ch. VI, vers. 17.) Dieu dit aussi à Moïse : " *Et que ceci* [te soit] *un signe que c'est moi qui t'ai envoyé.* " Ézéchias, qui savait depuis longtemps qu'Isaïe était prophète, lui demanda néanmoins un signe de la guérison qu'il lui prédisait. Tout cela fait donc bien voir que les prophètes ont toujours eu quelque signe qui les rendait certains des choses qu'ils imaginaient prophétiquement, et c'est pour cette raison que Moïse (voyez *Deutéron*., ch. XVIII, dernier verset) commande aux Juifs de demander aux prophètes un signe, c'est-à-dire la prédiction de quelque événement sur le point de s'accomplir. Par cet endroit la connaissance prophétique est donc inférieure à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe, et de sa nature enveloppe la certitude. Du reste, cette certitude des prophètes n'était point mathématique, mais morale, et je le dis en me fondant sur l'Écriture. Moïse, en effet, ordonne que l'on punisse de mort le prophète qui voudra enseigner de nouveaux dieux, bien qu'il confirme sa doctrine par des signes et des miracles (*Deutéron*., ch. XIV) ; car, dit-il, Dieu fait aussi des miracles et des signes pour tenter son peuple ; et c'est aussi ce dont Jésus-Christ a soin d'avertir ses disciples (*Matthieu*, ch. XXIV, vers. 24). Ézéchiel va plus loin ; il dit en propres termes (ch. XVI, vers. 8) que Dieu trompe quelquefois les hommes par de fausses révélations : " *Et quand un prophète* (il s'agit ici d'un faux prophète) *se montre et vous adresse quelque parole, c'est moi qui envoie ce prophète.* " Et ce témoignage est confirmé par celui de Michée touchant les prophètes d'Achab (*Rois*, liv. I, ch. XXII, vers. 21).

Quoique ces passages semblent établir que la prophétie et la révélation sont choses fort douteuses, elles avaient pourtant beaucoup de certitude, Dieu ne trompant jamais les justes ni les élus ; mais, suivant cet ancien proverbe cité par Samuel (I, ch. XXIV, vers 13), et comme le fait bien voir l'histoire d'Abigaïl, Dieu se sert des bons comme d'instruments de sa bonté, et des méchants comme de moyens et d'instruments de sa colère ; ce qui se confirme plus clairement par le témoignage de Michée que nous avons cité tout à l'heure ; car, bien que Dieu eût résolu de tromper Achab, il ne se servit pour cela que de faux prophètes, et découvrit la vérité au prophète pieux, sans l'empêcher nullement de la prédire. Mais avec tout cela il n'en est pas moins vrai que la certitude des prophètes était purement morale, nul ne pouvant, comme l'enseigne l'Écriture, se déclarer juste devant Dieu, ni se vanter d'être l'instrument de sa miséricorde. Et David lui-même fut poussé par la colère de Dieu au dénombrement de son peuple, bien que l'Écriture rende hommage en plusieurs endroits à sa piété. Ainsi donc toute la certitude des prophètes était fondée sur ces trois choses : 1° en ce qu'ils imaginaient les choses révélées avec une extrême vivacité, analogue à celles que nous déployons dans les songes ; 2° ils avaient un signe pour confirmer l'inspiration divine ; 3° leur âme était juste et n'avait d'inclination que pour le bien. Quoique l'Écriture ne fasse pas toujours mention du signe, il y a lieu de croire que les prophètes avaient toujours un signe ; car l'écriture d'ordinaire, comme plusieurs l'ont déjà remarqué, ne fait pas toujours mention de toutes les conditions et circonstances des choses, les supposant suffisamment connues. Ajoutons à cela que nous pouvons parfaitement accorder que les prophètes qui n'avaient rien à prédire de nouveau et qui ne fût contenu dans la loi de Moïse n'avaient pas besoin de signes, parce que l'Écriture était là pour confirmer leurs paroles. Par exemple, la prophétie de Jérémie sur la ruine de Jérusalem, étant confirmée par celles des autres prophètes et par les menaces de la Loi, n'avait pas besoin d'un signe. Hananias, au contraire, qui prophétisait, contre le sentiment de tous les autres prophètes, la prochaine restauration de la cité, avait absolument besoin d'un signe ; autrement il aurait dû douter de sa prophétie jusqu'à ce qu'elle fût confirmée par l'événement (voyez *Jérémie*, ch. XXVIII, vers. 8).

Puisque la certitude que les signes donnaient aux prophètes n'était pas une certitude mathématique (comme celle qui résulte de la nécessité même de la perception de la chose perçue), mais seulement morale, et que

les signes n'avaient d'autre objet que de persuader le prophète, il s'ensuit que ces signes ont dû être proportionnés aux opinions et à la capacité de chacun ; de telle sorte qu'un signe qui avait rendu tel prophète parfaitement certain de sa prophétie aurait laissé dans l'incertitude tel autre prophète imbu d'opinions différentes ; et de là vient qu'il y avait pour chaque prophète un signe particulier. Il en était de même de la révélation, qui variait pour chaque prophète suivant la disposition de son tempérament, de son imagination, et suivant les opinions qu'il avait embrassées. Quant au tempérament, si le prophète était d'une humeur gaie, il ne lui était révélé que victoires, paix et tout ce qui porte les hommes à la joie, les tempéraments de cette sorte n'imaginant le plus souvent que des choses semblables. Si le prophète était triste, il prédisait des guerres, des supplices et toutes sortes de malheurs ; et de cette façon, suivant que le prophète était d'humeur douce, irritable, sévère, miséricordieuse, etc., il était plus propre à telle ou telle espèce de révélation. Les dispositions de l'imagination étaient encore une cause de variété dans les prophètes. Si le prophète avait l'imagination belle, c'est en beau style qu'il communiquait avec l'âme de Dieu ; s'il l'avait confuse, c'était en confuses paroles, et de même pour le genre d'images qui lui apparaissaient. Le prophète était-il un homme des champs, c'étaient des bœufs, des vaches, etc. ; homme de guerre, c'étaient des généraux, des armées ; homme de cour, des trônes et des objets analogues. Enfin, la prophétie variait suivant les opinions des prophètes. Aux mages, qui croyaient aux rêveries de l'astrologie (voyez *Matthieu*, ch. II), la nativité du Christ fut révélée par l'image d'une étoile qui apparaissait dans l'Orient. Aux augures de Nabuchodonozor (voyez *Ézéchiel*, ch. XXI, vers 26), ce fut dans les entrailles des victimes que leur fut révélée la dévastation de Jérusalem, que ce roi connut aussi par les oracles et la direction des flèches qu'il jeta en l'air au-dessus de sa tête. Quant aux prophètes qui croyaient que les hommes ont le libre choix de leurs actions et une puissance propre, Dieu se révélait à eux comme indifférent à l'avenir et ignorant les futures actions des hommes, toutes choses que nous allons démontrer l'une après l'autre par l'Écriture.

Le premier point de notre doctrine est établi par Élisé (*Rois*, liv. IV, ch. III, vers 15) qui, pour prophétiser à Jéhoram, demanda une harpe, et ne put percevoir la volonté de Dieu que lorsque la musique eut charmé ses sens ; mais après avoir entendu les sons de la harpe, il put prédire à Jéhoram et à ses alliés des événements heureux ; ce qu'il avait été incapable de faire

auparavant, étant irrité contre Jéhoram. Car on sait que ceux qui sont en colère contre une personne sont plus disposés à imaginer des choses désagréables pour elle que des choses heureuses. Quelques-uns même ont bien voulu dire que Dieu ne se révèle pas aux hommes irrités et tristes ; mais cette opinion est chimérique ; car Dieu révéla à Moïse irrité contre Pharaon le massacre épouvantable des premiers-nés (voyez *Exode*, ch. XI, vers. 8), et cela, sans le secours d'aucun instrument de musique. Dieu révéla aussi l'avenir à Kaïn furieux. L'obstination des Juifs fut révélée à Ézéchiel, tandis qu'impatient de sa misère, son âme était pleine d'irritation (voyez *Ézéchiel*, chap. III, vers. 14). Jérémie, le cœur plein de tristesse et d'un immense ennui de la vie, prophétisa les malheurs de Jérusalem, et ce fut à cause de cette tristesse que Josias ne voulut pas le consulter ; il préféra une femme de ce temps que sa constitution même de femme rendait plus propre à lui révéler la miséricorde de Dieu (*Paralipom*., liv. II, ch. XXXV). Michée ne prédit jamais rien de bon à Achab, quoique d'autres vrais prophètes l'aient pu faire (*Rois*, liv. I, ch. XX) ; mais, au contraire, il lui prédit du mal pour toute sa vie (voyez *Rois*, liv. I, ch. XXII, vers. 7, et plus clairement encore dans les *Paralipom*., liv. II, ch. XVIII, vers 7). Je conclus que les prophètes étaient par leur tempérament plus ou moins propres à telle ou telle espèce de révélation.

Le style des prophéties variait avec le degré d'éloquence de chaque prophète. Les prophéties d'Ézéchiel et d'Amos, dont le style a quelque rudesse, n'ont pas l'élégance de celles d'Isaïe et de Nachum. Il serait intéressant pour ceux qui savent l'hébreu d'examiner de près et de comparer entre eux quelques chapitres de divers prophètes aux endroits où ils parlent sur le même sujet, ce qui laisserait mieux voir la différence de leur style ; par exemple, le chapitre Ier d'Isaïe, qui était un homme de cour (du vers. 11 au vers. 20), avec le chapitre V du rustique Amos (du vers. 21 au vers. 24). On pourrait comparer aussi l'ordre et les pensées de la prophétie écrite à Edom par Jérémie (chap. XXIX) avec l'ordre et les pensées d'Hobadias. Une autre comparaison à faire est celle d'Isaïe (chap. XL, vers 19, 20 ; chap. XLIV, vers 8) avec Hosée (chap. VIII, vers 6 ; chap. XIII, vers 2). Et de même pour tous les autres prophètes. Si l'on veut bien peser tout cela, on s'assurera aisément que Dieu n'a aucun style particulier, et que, suivant le degré d'instruction et la portée d'esprit du prophète qu'il inspire, il est tour à tour élégant et grossier, précis et prolixe, sévère et confus.

Les représentations prophétiques et les hiéroglyphes variaient également, même pour exprimer une même chose ; car la gloire de Dieu abandonnant le temple n'apparut pas à Isaïe de la même façon qu'à Ézéchiel. Les rabbins prétendent que chacune de ces représentations fut identique à l'autre ; mais qu'Ézéchiel, homme grossier, en ayant été plus frappé, l'a racontée dans toutes ses circonstances. Cette explication est à mes yeux tout artificielle ; à moins que les rabbins n'aient recueilli une tradition certaine du fait lui-même, ce que je ne crois pas. En effet, Isaïe vit des séraphins à six ailes, et Ézéchiel des bêtes à quatre ailes. Isaïe vit Dieu avec des vêtements et assis sur un trône royal ; Ézéchiel le vit semblable à une flamme. Il n'y a pas de doute que l'un et l'autre virent Dieu suivant les habitudes particulières de leur imagination. Les représentations ne variaient pas seulement de nature, mais elles avaient des degrés divers de clarté. Celles de Zacharie furent tellement obscures, d'après son propre récit, qu'il fut incapable de les comprendre sans une explication ; et Daniel, même avec une explication, ne put comprendre les siennes. Or il ne faut point attribuer cette obscurité à la difficulté inhérente à la révélation elle-même ; car il s'agissait de choses purement humaines et qui ne surpassaient les facultés de l'homme qu'à cause qu'elles étaient dans l'avenir ; mais il faut dire que l'imagination de Daniel n'avait pas une aussi grande vertu prophétique dans la veille que dans le sommeil ; ce qui devient très-visible dès le commencement de la révélation de Daniel, où il est tellement effrayé qu'il désespère presque de ses forces. Cette faiblesse d'imagination, ce défaut d'énergie rendirent ses apparitions très-obscures, et, même avec une explication, il fut incapable de les comprendre. Et il faut remarquer ici que les paroles entendues par Daniel furent, comme nous l'avons montré plus haut, des paroles tout imaginaires ; ce qui explique fort bien qu'ayant l'esprit troublé, il n'ait imaginé toutes ces paroles que d'une façon très-obscure et n'ait pu ensuite y rien comprendre. Ceux qui disent qu'il n'entrait pas dans les desseins de Dieu de révéler clairement la chose à Daniel n'ont pas lu sans doute les paroles de l'ange, qui dit expressément (voyez chap. X, vers. 14) que " *il est venu pour faire comprendre à Daniel ce qui arriverait à son peuple dans la suite des jours*. " Cette prophétie est donc restée obscure parce qu'il ne se rencontra personne en ce temps-là qui eût l'imagination assez forte pour qu'elle lui fût révélée plus clairement. Nous voyons enfin le prophète à qui Dieu avait révélé qu'il enlèverait Élie vouloir persuader à Élisée qu'Élie avait été transporté en un lieu où ils

pourraient le retrouver, ce qui prouve bien qu'ils n'avaient pas compris la révélation que Dieu leur avait faite. Il est inutile que je m'arrête à démontrer cela avec plus d'étendue ; car si quelque chose résulte clairement de l'Écriture, c'est que Dieu n'accordait pas au même degré le don de prophétie à ses prophètes. Mais quant à ce principe que les prophéties ont varié avec les opinions du prophète, et que les prophètes avaient des opinions diverses et même contraires et une grande variété de préjugés (je ne parle ici que de ce qui regarde les choses purement spéculatives ; car pour les choses relatives à la probité et aux bonnes mœurs, il en va tout autrement), c'est ce que je vais rechercher avec plus de curiosité et établir plus au long ; car la chose est, je crois, de grande conséquence, et je prétends conclure de là que les prophéties n'ont jamais rendu les prophètes plus instruits qu'ils n'étaient auparavant, et les ont toujours laissés dans leurs préjugés antérieurs ; d'où il suit que nous ne devons nullement nous considérer comme liés par les prophéties en matière de choses purement spéculatives.

C'est avec une merveilleuse précipitation qu'on s'est généralement persuadé que les prophètes savaient tout ce que l'entendement humain est capable de connaître. Et, bien que plusieurs endroits de l'Écriture nous fassent voir le plus clairement du monde que les prophètes ignoraient de certaines choses, on aime mieux dire qu'en ces endroits on n'entend pas soi-même l'Écriture que d'accorder que les prophètes aient ignoré quelque vérité ; ou bien on s'efforce de torturer les paroles de l'Écriture pour lui faire dire ce qu'elle ne dit pas. Avec ce système, c'en est fait de l'Écriture ; car on s'efforcerait vainement de rien en tirer, si les choses les plus claires peuvent être considérées comme obscures et inintelligibles ou interprétées d'une façon arbitraire. Quoi de plus clair, par exemple, que l'opinion de Josué, et peut-être aussi de celui qui a écrit son histoire, sur le mouvement du soleil autour de la terre, l'immobilité de la terre, et le soleil arrêté pour un temps dans sa marche ? Cependant plusieurs personnes qui ne veulent pas accorder qu'il puisse s'accomplir quelque changement dans les cieux interprètent ce passage de façon qu'il ne contient plus en effet rien de semblable ; d'autres, qui sont meilleurs philosophes, sachant que la terre se meut et que le soleil, au contraire, est immobile, c'est-à-dire ne se meut pas autour de la terre, ont employé toutes leurs forces à lire cette doctrine dans l'Écriture, en dépit de l'Écriture elle-même ; et certes, j'admire ces commentateurs ; mais je leur demanderai si nous sommes tenus de croire

que le soldat Josué fut un habile astronome, et si ce miracle n'a pu lui être révélé, ou si la lumière du soleil n'a pu rester sur l'horizon plus longtemps que d'ordinaire, sans que Josué en sût la cause ? Pour moi, je trouve ces deux hypothèses également ridicules, et j'aime mieux penser, je le dis ouvertement, que Josué a ignoré la cause de cette lumière prolongée, et qu'il a cru, comme la foule qui l'environnait, que le soleil accomplissait un mouvement diurne autour de la terre, que ce jour-là il s'était arrêté pendant quelque temps, et que c'était là la cause qui avait prolongé ce jour, sans remarquer qu'à cette époque de l'année la quantité extraordinaire de glace qui se trouvait dans la région de l'air (voy. *Josué*, chap. X, vers. 11) pouvait produire une réfraction plus forte que de coutume, ou telle autre circonstance du phénomène qu'il n'est pas de notre sujet de déterminer. C'est ainsi que le signe de la rétrogradation de l'ombre du soleil fut révélé à Isaïe suivant la portée de son esprit, je veux dire expliqué par la rétrogradation du soleil ; car il croyait, lui aussi, que le soleil se meut et que la terre est immobile, et il n'avait jamais entendu parler, même en songe, des parhélies. Et tout ceci ne doit exciter aucun scrupule ; car le signe pouvait apparaître et être prédit au roi par Isaïe, sans que ce prophète sût la cause véritable de son apparition. J'en dirai autant de la construction de Salomon, si elle lui fut effectivement révélée par Dieu ; je veux dire que toutes les mesures du temple lui furent révélées suivant sa portée et ses opinions. Nous ne sommes nullement forcés de croire que Salomon fût mathématicien, et il nous est parfaitement permis de dire qu'il ignorait le rapport du diamètre à la circonférence du cercle, et qu'il croyait, avec le vulgaire des ouvriers, que ce rapport était de 3 à 1. Que s'il est permis de nous objecter ici que nous ne comprenons pas le texte des *Rois* (liv. I, chap. VII, vers. 23), je ne sais en vérité ce qu'il peut y avoir à comprendre dans l'Écriture, puisqu'en cet endroit la construction du temple est racontée le plus simplement du monde et d'une façon purement historique. Dira-t-on que l'Écriture a eu d'autres idées que celles qu'elle exprime, et qu'elle n'a pas voulu les manifester par des raisons qui nous sont inconnues ? Je déclare que c'est là le renversement complet de l'Écriture ; car chacun pourra en dire exactement autant de tous les passages de l'Écriture ; et tout ce que la perversité humaine peut imaginer d'absurde et de mauvais, il sera permis de le soutenir et de le mettre en pratique sur l'autorité de l'Écriture. Notre sentiment, au contraire, ne recèle aucune impiété ; car Salomon, Isaïe, Josué, etc., quoique prophètes, étaient hommes, et rien d'humain dès lors ne

leur était étranger. La révélation qu'eut Noach de la destruction future du genre humain fut aussi proportionnée à son intelligence ; car il croyait que, hors de la Palestine, le reste du monde n'était pas habité. Et les prophètes ont pu ignorer tout cela, et même des choses de plus grande conséquence, sans dommage pour la piété ; et ils les ont effectivement ignorées, car jamais ils n'ont rien enseigné de particulier sur les attributs divins ; mais leurs opinions sur Dieu ont toujours été celles du vulgaire ; et ils ont toujours eu soin d'accommoder leurs révélations aux idées du peuple, comme je l'ai déjà démontré par un grand nombre de témoignages de l'Écriture. On voit donc que ce qui les a faits si célèbres et rendus si recommandables, ce n'est pas tant la sublimité et l'excellence de leur génie que leur force d'âme et leur piété.

Adam, le premier à qui Dieu se soit révélé, ignorait son omniprésence, son omniscience ; car il voulut se cacher à Dieu, et il s'efforça d'excuser son péché devant Dieu comme il aurait fait devant un homme. Aussi Dieu se révéla à lui suivant la portée de son intelligence, comme s'il n'eût pas existé partout et s'il eût ignoré le lieu où se cachait Adam et son péché. Adam entendit en effet ou crut entendre Dieu qui se promenait dans le jardin et le cherchait en l'appelant à haute voix et, témoin de sa honte, lui demandait s'il n'aurait pas mangé du fruit défendu. Tout ce qu'Adam connaissait des attributs de Dieu, c'était donc que Dieu est l'artisan de toutes choses. Dieu se mit aussi à la portée de Kaïn en se révélant à lui, comme s'il ignorait les actions des hommes ; et Kaïn, en effet, n'avait pas besoin, pour se repentir de son péché, d'une connaissance de Dieu plus sublime. Dieu se révéla aussi à Laban comme Dieu d'Abraham, parce que Laban croyait que chaque nation avait son Dieu particulier. On verra aussi dans la *Genèse* (chap. XXXI, vers. 29) qu'Abraham ignorait que Dieu est partout et que sa prescience s'étend à toutes choses ; car dès qu'il entendit la sentence portée contre les Sodomites, il pria Dieu, avant de l'exécuter, de rechercher s'ils étaient tous dignes de ce châtiment (voyez *Genèse*, chap. XXXI, vers. 29) : " *Peut-être se rencontrera-t-il cinquante justes dans cette ville.* " Et Dieu se révéla à lui tel qu'il en était connu ; car il parla ainsi, dans l'imagination d'Abraham : " *Je descendrai maintenant pour voir si leur conduite est d'accord avec la plainte qui est venue jusqu'à moi ; et s'il n'en est pas ainsi, je le saurai.* " Le témoignage de Dieu sur Abraham ne parle que de son obéissance, de son zèle à encourager ses serviteurs à la justice et au bien ; et il n'y est pas dit

qu'Abraham eut des pensées plus sublimes sur Dieu que le reste des hommes (voyez *Genèse*, chap. XVIII, vers. 19). Moïse ne comprit pas non plus très-bien que Dieu sait tout et qu'il dirige toutes les actions des hommes par un seul décret. Car quoique Dieu lui eût dit (*Exode*, chap. III, vers 18) que les Israélites lui obéiraient, il en doute cependant et pose à Dieu cette difficulté (*Exode*, chap. IV, vers. 1) : " *Que ferai-je, s'ils ne croient pas en moi et s'ils ne m'obéissent pas ?* " Dieu lui avait donc été révélé comme ne prenant point de part aux actions humaines et ne les connaissant pas à l'avance. Il donne à Moïse deux signes et lui dit (*Exode*, chap. IV, vers. 8) : " *S'il arrive qu'ils ne croient pas en toi au premier signe, ils te croiront au second ; et si alors même ils ne veulent pas croire, prends de l'eau du fleuve,* " etc. Assurément, si quelqu'un veut peser mûrement et sans préjugé ces paroles de Moïse, il reconnaîtra clairement que Moïse pensait de Dieu qu'il est un être qui a toujours existé, qui existe et qui existera toujours (et c'est pour cela qu'il le nomme Jéhovah, mot qui exprime en hébreu ces trois moments de l'existence), mais qu'il n'a rien enseigné sur sa nature, sinon qu'il est miséricordieux, bienveillant, etc., et surtout jaloux, comme on peut le voir dans plusieurs passages du *Pentateuque*. Il croyait aussi que cet être diffère de tous les autres êtres, de telle sorte qu'il ne peut être exprimé par aucune image, ni être vu, non pas tant par l'impossibilité même de la chose qu'à cause de la faiblesse humaine. Sous le rapport de la puissance, il enseignait que Dieu seul la possède en propre ; car quoiqu'il reconnaisse d'autres êtres qui remplissent les fonctions divines (sans aucun doute, par l'ordre de Dieu et la mission qu'ils en ont reçue), je veux dire des êtres à qui Dieu a donné l'autorité, le droit et le pouvoir pour diriger les nations, veiller sur elles et en prendre soin, toutefois cet être que tous les autres sont obligés d'honorer est le Dieu suprême, et, pour parler le langage des Hébreux, le Dieu des dieux. C'est dans ce sens qu'il dit dans l'*Exode* (chap. XV, vers. 11) : " *Qui entre les dieux est semblable à toi, Jéhovah ?* " Et de même Jétro (chap. XVIII, vers. 11) : " *C'est alors que j'ai connu que Jéhovah est plus grand que tous les dieux,* " c'est-à-dire, je suis forcé de croire avec Moïse que Jéhovah est plus grand que tous les autres dieux, et qu'il a une puissance singulière. Maintenant, Moïse a-t-il considéré ces êtres qui remplissaient les fonctions divines comme des créatures de Dieu ? on peut en douter. Il n'a rien dit en effet, que je sache, de leur création ni de leur origine. La doctrine qu'il enseigne, la voici en quelques mots : l'Être suprême a fait passer ce monde

visible (*Genèse*, chap. I, vers. 2) du chaos à l'ordre, et y a déposé les germes des choses naturelles. Il a sur toutes choses un droit souverain et une souveraine puissance, et c'est en vertu de cette puissance et de ce droit qu'il s'est choisi pour lui seul la nation hébraïque (*Deutéron*., chap. X, vers. 14-15), ainsi qu'une certaine contrée de l'univers, laissant les autres nations et les autres contrées aux soins de dieux subordonnés. C'est pourquoi il est le Dieu d'Israël, le Dieu de Jérusalem (*Paralipom*., liv. II, chap. XXXII, vers. 19), et les autres dieux sont les dieux des autres nations. C'est pour cette même raison que les Juifs étaient persuadés que cette région que Dieu avait choisie demandait un culte particulier, très-différent de celui des autres peuples, et même qu'elle ne pouvait souffrir le culte des dieux étrangers, exclusivement propre aux régions étrangères. Aussi croyait-on que les nations que le roi d'Assyrie conduisit sur les terres des Juifs étaient déchirées par les lions, à cause de l'ignorance où elles étaient du culte des dieux de ce pays (*Rois*, liv. II, chap. XVII, vers. 25, 26 et suiv.). Aben Hesra pense que c'est aussi sous l'influence de cette opinion que Jacob dit à ses fils, au moment de retourner dans sa patrie, de se préparer à un nouveau culte et d'abandonner celui des dieux étrangers, c'est-à-dire des dieux du pays qu'ils habitaient encore en ce moment (*Genèse*, chap. XXXV, vers. 2, 3). On peut citer encore David qui, voulant dire à Saül : Vos persécutions me forcent de vivre hors de la patrie, lui dit : Vous me chassez de l'héritage de Dieu et m'exilez vers les dieux étrangers (*Samuel*, liv. I, chap. XXVI, vers. 19). Enfin Moïse croyait que l'Être suprême ou Dieu avait sa demeure dans les cieux (*Deutéron*., chap. XXXIII, vers. 27), opinion très-répandue parmi les païens.

Si maintenant nous examinons les révélations de Moïse, nous trouverons qu'elles furent accommodées à ses opinions. Croyant, en effet, Dieu assujetti aux conditions dont nous avons parlé, la miséricorde, la bonté, etc., Dieu se révèle à lui sous ces attributs et conformément à cette croyance (voyez *Exode*, chap. XXXIV, vers. 6, 7, où se trouve le récit de l'apparition de Dieu à Moïse ; et le *Décalogue*, vers. 4, 5). Dans le récit du chap. XXX, vers. 18, Moïse demande à Dieu qu'il lui permette de le voir. Or, comme Moïse, ainsi qu'on l'a déjà dit, n'avait dans son cerveau aucune image de Dieu, et que Dieu ne se révèle (cela est démontré ci-dessus) à ses prophètes que selon la disposition de leur imagination, Dieu n'apparut à Moïse sous aucune image ; et il en arriva ainsi, parce que Moïse était incapable d'en former aucune. Les autres prophètes, en effet, déclarent

qu'ils ont vu Dieu : par exemple, Isaïe, Ézéchiel, Daniel, etc. Dieu répond donc à Moïse : " *Tu ne pourras voir ma face.* " Et comme Moïse était persuadé que Dieu était visible, c'est-à-dire qu'il n'y avait rien dans sa nature qui l'empêchât de l'être (autrement il n'aurait pas demandé à voir Dieu), Dieu ajouta : " *Car nul mortel ne peut vivre après m'avoir vu.* " La raison qu'il donne pour ne pas être vu est donc d'accord avec l'opinion que Moïse s'était formée de sa nature. Car il n'est pas dit qu'il y ait contradiction à ce que la nature divine devienne visible, mais seulement que la chose est impossible à cause de la fragilité de l'homme. On peut remarquer encore que Dieu, pour révéler à Moïse que les Israélites, en adorant un veau, s'étaient rendus semblables aux autres nations, lui dit (chap. XXXIII, vers. 2, 3) qu'il enverra un ange aux Hébreux, c'est-à-dire un être qui prenne soin d'eux à sa place, ne voulant plus, quant à lui, être au milieu d'eux ; de cette façon, en effet, Moïse n'avait plus aucune raison de croire que les Israélites fussent chéris de Dieu plus que les autres nations, que Dieu livre aussi aux soins de ses anges. C'est ce qui résulte clairement du verset 16 de ce même chapitre. Enfin, comme on croyait alors que Dieu habite dans le ciel, Dieu se révélait en descendant du ciel sur la montagne, et Moïse gravissait la montagne pour parler à Dieu ; précaution parfaitement inutile, s'il avait été capable d'imaginer Dieu en tout lieu avec une égale facilité. En général, les Israélites ne savaient presque rien de Dieu, bien qu'il se fût révélé à eux ; et ils firent bien voir leur extrême ignorance en transportant à un veau les mêmes honneurs et le même culte qu'ils avaient rendu à Dieu quelques jours auparavant, et en s'imaginant que c'étaient là les dieux qui les avaient tirés d'Égypte.

Et certes on aurait grand tort de croire que des hommes accoutumés aux superstitions égyptiennes, grossiers, misérables, aient eu quelque idée saine de Dieu, ni que Moïse leur ait enseigné autre chose que la manière de bien vivre, non en philosophe et par la liberté de l'âme, mais en législateur et par la force de la loi. La règle de la vie vertueuse, c'est-à-dire la vie véritable, le culte et l'amour de Dieu, furent donc pour eux une servitude, bien plutôt qu'une vraie liberté, une grâce et un don de Dieu. Il leur ordonne en effet d'aimer Dieu et d'observer la loi, afin de rendre ainsi grâce à Dieu des biens qu'il leur a rendus (la liberté, que les Égyptiens leur avaient ravie), les effrayant par des menaces terribles, s'ils transgressaient ses ordres, et leur promettant, s'ils y étaient dociles, une foule de biens. C'était, comme on voit, leur enseigner la vertu comme les pères font aux

enfants encore privés de raison. Il est donc parfaitement certain qu'ils ignoraient l'excellence de la vertu et la véritable béatitude. Jonas crut échapper à la présence de Dieu, ce qui fait croire qu'il pensait aussi que Dieu avait laissé le soin de toutes les contrées placées hors de la Judée à d'autres puissances déléguées par lui. Certes personne, dans l'Ancien Testament, n'a mieux parlé de Dieu selon la raison que Salomon, dont les lumières naturelles surpassaient celles de tous les hommes de son temps ; aussi se crut-il supérieur à la Loi (qui n'était faite effectivement que pour des hommes privés de raison et des lumières naturelles de l'entendement) ; et il fit peu de cas des lois qui concernaient les rois, lesquelles se réduisaient principalement à trois principales (voyez *Deutéron*., chap. XVII, vers. 16, 17) ; il viola même ces lois ouvertement (en quoi il fit une faute, et montra un attachement à la volupté peu digne d'un philosophe), et enseigna que tous les biens de la fortune ne sont que vanité (voyez l'*Ecclésiaste*), que rien dans l'homme n'a plus de prix que l'entendement, et que la plus grande des punitions, c'est d'en être privé (*Proverbes*, chap. XVI, vers. 23). Mais revenons aux prophètes, et continuons de marquer les contrariétés qui se rencontrent dans leurs opinions. La différence des pensées d'Ézéchiel et de celles de Moïse a tellement frappé les rabbins, de qui nous tenons ceux des livres des prophètes qui nous sont restés (voyez le traité *Du Sabbat*, chap. Ier, feuille 13, page 2), qu'ils ont balancé s'ils ne retrancheraient pas le livre d'Ézéchiel d'entre les canoniques ; et ils l'auraient même entièrement supprimé, si un certain Hananias ne s'était chargé de l'expliquer, ce qu'il fit avec un grand zèle et des peines infinies (ainsi qu'on le raconte dans le livre cité plus haut). De quelle façon s'y prit-il ? c'est ce qu'on ne sait pas bien. Fit-il un simple commentaire, qui s'est perdu depuis ; ou bien eut-il la hardiesse de changer les propres paroles d'Ézéchiel et d'orner ses discours ? Quoi qu'il en soit, le chap. XVIII ne semble pas bien d'accord avec le vers. 7 du chap. XXXIV de l'*Exode*, ni avec les vers. 18 du chap. XXXII de *Jérémie*, etc. - Samuel croyait que Dieu, après avoir pris une résolution, ne s'en repentait jamais (voyez *Samuel*, liv. Ier, chap. 15, vers. 29) ; car il dit à Saül, qui se repentait de sa faute et voulait supplier Dieu de lui accorder son pardon, que Dieu ne changerait pas le décret porté contre lui. Au contraire, il fut révélé à Jérémie (chap. XVIII, vers. 8, 10) que Dieu, quand il avait pris un dessein favorable ou contraire à quelque nation, s'en repentait ensuite, si, avant l'accomplissement de son décret, les hommes de cette nation changeaient pour dégénérer ou devenir meilleurs. Mais la doctrine de

Joël, c'est que Dieu ne se repent que du tort qu'il a fait (chap. II, vers. 13). - Enfin il suit clairement du chap. IV de la *Genèse*, vers. 7, que l'homme peut dompter les tentations de pécher, et bien agir. Dieu lui-même le déclare à Kaïn, qui cependant, suivant l'Écriture elle-même et le témoignage de Josèphe, ne dompta jamais ses tentations. On trouve la même doctrine dans Jérémie au chapitre cité plus haut ; car il dit que Dieu se repent d'avoir porté un décret favorable ou contraire aux hommes, quand ils veulent changer leurs mœurs et leur manière de vivre. Or, c'est le principe ouvertement professé par Paul que les hommes n'ont d'empire sur les tentations de la chair que par l'élection de Dieu et par sa grâce. Voyez *Épître aux Romains*, chap. IX, vers. 10 et suiv. Puis dans les chap. III, vers. 5, VI, vers. 19, où il attribue à Dieu la justice, il se reprend, et avertit qu'il ne parle ainsi qu'en homme et à cause de la fragilité de la chair.

Il résulte donc avec une pleine évidence de l'ensemble des passages que nous avons cités que Dieu a proportionné ses révélations à l'intelligence et aux opinions des prophètes, que les prophètes ont pu ignorer les choses qui touchent la spéculation et n'ont point rapport à la charité et à la pratique de la vie, qu'ils les ont effectivement ignorées, et ont eu sur ces objets des opinions contraires. Il ne faut donc point leur demander la connaissance des choses naturelles et spirituelles. Il faut conclure au contraire que nous ne sommes tenus de croire aux prophètes que dans les choses qui sont l'objet et le fond de la révélation ; en tout le reste, libre à chacun de croire ce qu'il lui plaît. Pour prendre encore un exemple, la révélation faite à Kaïn nous apprend seulement que Dieu rappela Kaïn à la vie véritable. C'est là en effet l'objet et le fond de cette révélation, et non pas de nous faire connaître la liberté de la volonté, et de toucher aux questions philosophiques. Ainsi donc, bien que le libre arbitre soit impliqué dans les paroles et dans les raisons de l'avertissement donné à Kaïn, il nous est permis d'admettre la doctrine contraire[10], Dieu ayant seulement voulu dans ses paroles et dans ses raisons se proportionner à l'intelligence de Kaïn. C'est ainsi que l'objet de la révélation faite à Michée, c'est seulement d'apprendre à Michée le succès du combat d'Achab contre Aram ; voilà ce que nous sommes obligés de croire ; mais hormis cela, tout ce que contient la révélation de Michée ne touche en rien à la foi, comme ce qui est dit de l'esprit de vérité et de l'esprit de mensonge, de l'armée céleste rangée de chaque côté de Dieu, et des autres circonstances de cette prophétie ; et chacun peut croire là-dessus ce qui est

plus ou moins d'accord avec sa raison. De même, les raisons par lesquelles Dieu explique à Job sa puissance sur toutes choses, s'il est vrai qu'il les lui ait révélées et que l'auteur du livre de *Job*, au lieu de nous faire un récit, ne s'amuse point (comme plusieurs l'ont cru) à orner ses propres idées, ces raisons, dis-je, doivent être considérées comme proportionnées à l'intelligence de Job, et non comme des raisons universelles destinées à convaincre tous les hommes. C'est encore ainsi qu'il faut prendre les raisons dont se sert le Christ pour convaincre les pharisiens d'ignorance et d'entêtement, et pour exhorter ses disciples à la vie véritable. Il est clair que le Christ accommode ici son discours aux opinions et aux principes de ceux qui l'écoutent. Ainsi, il dit aux pharisiens (voyez *Matthieu*, chap. XI, vers 26) : " *Et si Satan chasse Satan, le voilà divisé contre soi-même. Comment donc son règne pourra-t-il se maintenir ?*" Le Christ veut ici convaincre les pharisiens par leurs propres principes, et non pas nous apprendre qu'il y a des démons et un règne des démons. De même il dit à ses disciples (*Matthieu*, chap. XVIII, vers 10) : " *Prenez garde de ne pas mépriser un seul de ces petits, car je vous dis que leurs anges sont dans le ciel.* " Le Christ n'a ici d'autre objet que d'apprendre à ses disciples à ne pas être superbes, à ne mépriser personne, et non pas à leur enseigner aucune des choses qu'il ajoute à ce conseil, afin de les mieux persuader. J'entends absolument de la même façon la doctrine et les signes des apôtres, et je ne crois pas nécessaire d'insister davantage sur ce point ; car, si je voulais citer tous les endroits de l'Écriture qui n'ont été écrits qu'en vue de l'homme et pour se mettre à sa portée, et qui ne peuvent être considérés comme des points de doctrine divine sans grand dommage pour la philosophie, je m'écarterais beaucoup de la règle de brièveté que je m'efforce de suivre. Qu'il me suffise donc d'avoir cité quelques passages et d'avoir touché les points les plus généraux ; la curiosité du lecteur fera le reste.

Les deux précédents chapitres sur les prophètes et les prophéties se rapportent étroitement à l'objet fondamental de ce traité, qui est de séparer la philosophie de la théologie ; mais n'ayant traité cette question jusqu'à présent que d'une manière très-générale, je veux me demander encore si le don de prophétie a été exclusivement propre aux Hébreux, on s'il leur a été commun avec les autres nations, et en même temps ce qu'il faut penser de la vocation des Hébreux. C'est l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE III
-
De la vocation des Hébreux, et si le don de prophétie leur a été propre

La vraie félicité, la béatitude consiste dans la seule jouissance du bien, et non dans la gloire dont un homme jouit à l'exclusion de tous les autres. Si quelqu'un s'estime plus heureux parce qu'il a des avantages dont ses semblables sont privés, parce qu'il est plus favorisé de la fortune, celui-là ignore la vraie félicité, la béatitude ; et si la joie qu'il éprouve n'est pas une joie puérile, elle ne peut venir que d'un sentiment d'envie et d'un mauvais cœur. Ainsi c'est dans la seule sagesse et dans la connaissance du vrai que réside la félicité véritable et la béatitude de l'homme ; mais elle ne vient nullement de ce qu'un certain homme est plus sage que les autres, et de ce que les autres sont privés de la connaissance du vrai ; car cette ignorance n'augmente point sa sagesse et ne peut ajouter à son bonheur. Celui donc qui se réjouit de sa supériorité sur autrui se réjouit du mal d'autrui ; il est donc envieux, il est méchant ; il ne connaît pas la vraie sagesse, il ne connaît pas la vie véritable et la sérénité qui en est le fruit.

Lors donc que l'Écriture, pour exhorter les Hébreux à la sagesse, dit que Dieu les a choisis entre toutes les nations (*Deutér*., chap. X, vers. 15), qu'il est leur allié et non celui des autres peuples (*Deutér*., chap. IV, vers. 4, 7), qu'à eux seuls il a prescrit de justes lois (*ibid*., vers. 8), qu'à eux seuls il s'est fait connaître de préférence à tout autre peuple (*ibid*., vers. 32 et suiv.), il faut croire que Dieu se met à la portée des Hébreux, qui, ainsi qu'on l'a expliqué dans le chapitre précédent, et au témoignage de Moïse lui-même (*Deutér*., chap. IX, vers. 6), ne connaissaient pas la vraie béatitude. Car ils n'en eussent pas été moins heureux, si Dieu avait appelé au salut tous les hommes sans exception. Pour être également favorable aux autres peuples, il ne leur eût pas été moins propice, et les lois qu'il leur donna n'eussent pas été moins justes, ni eux moins sages, ni les miracles de Dieu de plus éclatants témoignages de sa puissance, s'il les avait faits aussi en faveur du reste des nations ; enfin les Hébreux eussent été également obligés d'honorer Dieu, si Dieu avait répandu également tous ces dons parmi tous les hommes. De même, quand Dieu dit à Salomon (*Rois*, liv. I, chap. III,

vers. 11) qu’après lui, nul ne sera aussi sage que lui, ce n’est là qu’une manière de parler pour signifier une haute sagesse. Et quoi qu’il en soit, il ne faut pas croire que Dieu ait promis à Salomon, pour sa plus grande félicité, de ne donner à l’avenir à personne une sagesse égale à la sienne. Car en quoi cette promesse pouvait-elle augmenter l’intelligence de Salomon, et comment ce sage roi eût-il rendu moins d’actions de grâces à Dieu pour un si grand bienfait, parce que Dieu lui aurait dit qu’il l’accorderait à tous les hommes ?

Toutefois, tout en soutenant que Moïse, dans les passages du *Pentateuque* cités plus haut, a voulu se mettre à la portée des Hébreux, je ne veux point nier que ces lois du *Pentateuque* n’aient été prescrites par Dieu aux seuls Hébreux, que Dieu n’ait parlé qu’à ce seul peuple, enfin que les Hébreux n’aient été témoins de toutes ces merveilles que les autres nations n’ont pas connues ; je veux seulement dire que Moïse s’y est pris de cette façon et s’est servi de ces raisons pour avertir les Hébreux, suivant la portée enfantine de leur esprit, de s’attacher plus fortement au culte de Dieu ; enfin, j’ai voulu montrer que le peuple juif n’a pas excellé entre tous les autres par sa science ni par sa piété, mais par un tout autre caractère, et (pour mettre comme l’Écriture mon langage d’accord avec les idées des Hébreux) que le peuple juif, malgré les fréquentes révélations que Dieu lui a faites, n’a pas été choisi pour la vie véritable et les sublimes spéculations, mais pour un objet tout différent. Quel est cet objet ? c’est ce que je vais faire voir.

Mais avant d’entrer en matière, je veux expliquer en peu de mots ce que j’entendrai dans la suite par gouvernement de Dieu, secours interne et externe de Dieu, élection de Dieu, enfin par ce qu’on nomme fortune. Par gouvernement de Dieu, j’entends l’ordre fixe et immuable de la nature, ou l’enchaînement des choses naturelles. Car nous avons dit plus haut et nous avons montré aussi en un autre endroit [11] que les lois universelles de la nature, par qui tout se fait et tout se détermine, ne sont rien autre chose que les éternels décrets de Dieu, qui sont des vérités éternelles et enveloppent toujours l’absolue nécessité[12]. Par conséquent, dire que tout se fait par les lois de la nature ou par le décret et le gouvernement de Dieu, c’est dire exactement la même chose. De plus, comme la puissance des choses naturelles n’est que la puissance de Dieu par qui tout se fait et tout est déterminé, il s’ensuit que tous les moyens dont se sert l’homme, qui est

aussi une partie de la nature, pour conserver son être et tous ceux que lui fournit la nature sans qu'il fasse aucun effort, tout cela n'est qu'un don de la puissance divine, considérée comme agissant par la nature humaine ou par les choses placées hors de la nature humaine [13]. Nous pouvons donc très-bien appeler tout ce que la nature humaine fait par sa seule puissance pour la conservation de son être secours interne de Dieu ; et secours externe de Dieu tout ce qui arrive d'utile à l'homme de la part des causes extérieures. Il est aisé d'expliquer, à l'aide de ces principes, ce qu'il faut entendre par élection divine ; car personne ne faisant rien que suivant l'ordre prédéterminé de la nature, c'est-à-dire suivant le décret et le gouvernement de Dieu, il s'ensuit que personne ne peut se choisir une manière de vivre, ni rien faire en général que par une vocation particulière de Dieu, qui le choisit pour cet objet à l'exclusion des autres. Enfin, par fortune, j'entends tout simplement le gouvernement de Dieu, en tant qu'il dirige les choses par des causes extérieures et inopinées. Après ces éclaircissements, revenons à notre sujet et voyons dans quel sens il est dit que la nation hébraïque a été élue de Dieu de préférence à toutes les autres.

Pour cela, je pose en principe que les objets que nous pouvons désirer honnêtement se rapportent à ces trois fondamentaux : connaître les choses par leurs causes premières, dompter nos passions ou acquérir l'habitude de la vertu, vivre en sécurité et en bonne santé. Les moyens qui servent directement à obtenir les deux premiers biens, et qui en peuvent être considérés comme les causes prochaines et efficientes, sont contenus dans la nature humaine, de telle sorte que l'acquisition de ces biens dépend principalement de notre seule puissance, je veux dire des seules lois de la nature humaine ; et par cette raison il est clair que ces biens ne sont propres à aucune nation, mais qu'ils sont communs à tout le genre humain, à moins qu'on ne s'imagine que la nature a produit autrefois différentes espèces d'hommes. Mais pour ce qui est des moyens de vivre avec sécurité et de conserver la santé du corps, ils sont surtout dans la nature extérieure, parce qu'ils dépendent surtout de la direction des causes secondes, que nous ignorons ; de façon que par cet endroit l'homme sage et l'insensé sont également heureux ou malheureux. Toutefois la conduite de l'homme et sa vigilance peuvent aider beaucoup à la sécurité de la vie, et préserver l'homme des atteintes de ses semblables et aussi de celles des bêtes. Or, le moyen le plus certain que nous indiquent la raison et l'expérience, c'est de former une société fondée sur des lois, et de s'établir dans une région

déterminée où toutes les forces individuelles se réunissent comme en un seul corps. Et certes il ne faut pas peu de génie et de vigilance pour former et maintenir une société. C'est pourquoi elle offrira d'autant plus de sécurité et sera d'autant plus durable et d'autant moins sujette aux coups de la fortune qu'elle sera fondée et dirigée par des hommes plus sages et plus vigilants, tandis qu'une société établie par des hommes d'un grossier génie dépend de la fortune par tous les endroits et n'a aucune solidité. Si elle dure longtemps, elle le doit, non à elle-même mais à une autre puissance ; si elle surmonte de grands périls et si tout lui réussit heureusement, il lui est impossible de ne pas admirer, de ne pas adorer la puissance de Dieu (je parle ici de Dieu, en tant qu'il agit par des causes extérieures cachées, et non par la nature humaine et par l'âme), puisque enfin ce qui lui arrive est inattendu et va au delà de ses espérances, et par conséquent peut fort bien passer pour un miracle.

Les nations ne se distinguent donc les unes des autres que par le genre de société qui unit les citoyens et par les lois sous lesquelles ils vivent. Si donc la nation hébraïque a été élue par Dieu, ce n'est pas qu'elle se soit distinguée des autres par l'intelligence ou par la tranquillité de l'âme, mais bien par une certaine forme de société et par la fortune qu'elle a eue de faire de nombreuses conquêtes et de les conserver pendant une longue suite d'années. C'est ce qui résulte très-clairement de l'Écriture elle-même. Il suffit d'y jeter les yeux pour voir que les Hébreux n'ont surpassé les autres nations que par l'heureux succès de leurs affaires en tout ce qui touche la vie, les grands dangers qu'ils ont surmontés, tout cela par le secours extérieur de Dieu ; mais pour tout le reste, ils ont été égaux à tous les peuples de l'univers, et Dieu s'est montré pour tous également propice. Il est certain, en effet, que sous le rapport de l'entendement, ils n'ont eu, comme on l'a fait voir dans le chapitre précédent, que des idées très-vulgaires sur Dieu et la nature ; ce n'est donc point par cet endroit qu'ils ont été le peuple élu. Ce n'a pas été non plus par la vertu et la pratique de la vie véritable ; car ils n'ont pas surpassé de ce côté, sauf un très-petit nombre d'élus, le reste des peuples.

Leur caractère de peuple choisi de Dieu et leur vocation viennent donc seulement de l'heureux succès temporel de leur empire et des avantages matériels dont ils ont joui, et nous ne voyons pas que Dieu ait promis autre chose aux patriarches ou à leurs successeurs [14]. Dans la loi

elle-même on ne trouve d'autre prix promis à l'obéissance que la continuation de la prospérité de l'empire et les autres avantages de ce genre ; et toute la punition de leur entêtement, de leur désobéissance au pacte fondamental, c'est la ruine de l'empire et les plus grands malheurs, mais temporels. Il ne faut point en être surpris ; car la fin de toute société, de tout gouvernement, c'est la sécurité et la commodité de la vie (je crois l'avoir déjà fait comprendre, mais je le prouverai plus clairement encore dans la suite de ce traité). Or l'État ne peut se maintenir que par des lois auxquelles tout citoyen soit tenu d'obéir ; et si vous supposez que les membres d'une société se dégagent des liens de la loi, la société est dissoute, et l'ordre détruit. Tout ce qui a pu être promis aux Hébreux comme prix de leur constante obéissance aux lois, c'est donc la sécurité [15] et les autres avantages de la vie ; et comme punition de leur endurcissement au mal, c'est la ruine de leur empire et les maux qui en sont les suites, sans parler des fléaux particuliers dont ils devaient être accablés par suite de leur dispersion ; mais ce n'est pas encore le moment de traiter à fond cette matière. Je me bornerai donc à ajouter que les lois du Vieux Testament n'ont été révélées ni établies que pour les Juifs ; car Dieu ne les ayant élus que pour former une société particulière et un empire, il fallait nécessairement qu'ils eussent des lois particulières. Quant aux autres nations, je ne suis pas bien certain que Dieu leur ait aussi donné des lois particulières, ni qu'il se soit manifesté à leurs législateurs comme aux prophètes des Hébreux, je veux dire sous les mêmes attributs avec lesquels ceux-ci se le représentaient ; mais je sais que l'Écriture enseigne que ces nations avaient aussi un empire et des lois qu'elles avaient reçues du secours externe de Dieu ; qu'il me suffise, pour le prouver, de citer deux passages des livres saints. On lit dans la *Genèse* (chap. XIV, vers. 18, 19, 20) que Malkitsedek fut roi de Jérusalem et pontife du Dieu très-haut, qu'il bénit Abraham par le droit que lui donnait le pontificat (*Nombres*, chap. VI, vers. 23), et enfin qu'Abraham, chéri de Dieu, paya à ce pontife de Dieu la dîme de tout son butin ; par où l'on voit que Dieu, avant la fondation du peuple d'Israël, avait établi des rois et des pontifes dans la ville de Jérusalem, auxquels il avait donné des rites et des lois. Les donna-t-il d'une façon prophétique, c'est, je le répète, ce dont je ne suis pas certain. Je suis porté à croire cependant qu'Abraham, tant qu'il vécut dans cette contrée, observa religieusement les lois ; car, bien qu'il ne paraisse pas que Dieu lui en ait donné de particulières, il est dit (*Genèse*, chap. XXVI, vers. 5) qu'il

garda les préceptes, le culte, les institutions et les lois de Dieu ; ce qui doit sans doute s'entendre des préceptes, du culte, des institutions et des lois du roi Malkitsedek. Pour le second passage, qu'on lise les reproches que Malachias adresse aux Juifs (ch. I, vers. 10, 11) : " *Qui d'entre vous ferme les portes* (du temple) *de peur que l'on ne mette en vain le feu sur mon autel ? Je ne me complais pas en vous, etc. ; car depuis le soleil levant jusqu'au couchant, mon nom est grand parmi les nations, et l'on m'offre partout des parfums et de pures oblations ; car mon nom est grand parmi les nations ; dit le Dieu des armées.* " Or, ces paroles ne pouvant s'expliquer qu'au présent, à moins qu'on ne veuille en torturer le sens, il s'ensuit que les Juifs n'étaient pas plus chers à Dieu en ce temps-là que les autres nations, que Dieu se manifestait à celles-ci par plus de miracles qu'aux Juifs, qui avaient déjà conquis une partie de leur royaume avant d'en avoir vu un seul, enfin qu'elles avaient des rites et des cérémonies qui les rendaient agréables à Dieu. Mais je ne veux point m'étendre davantage sur ce sujet ; qu'il me suffise, pour le but que je me propose, d'avoir montré que l'élection des Juifs ne concernait que les avantages temporels du corps et la liberté, c'est-à-dire leur empire, les moyens qu'ils employèrent pour l'établir et les lois qui étaient nécessaires à cet établissement, puis d'avoir expliqué comment ces lois leur furent révélées ; enfin d'avoir prouvé que sur tout le reste et en tout ce qui touche à la véritable félicité de l'homme, les Juifs n'ont eu aucun avantage sur les autres peuples. Lors donc qu'il est dit dans l'Ecriture (*Deutéron*., chap. IV, vers. 7) qu'aucune nation n'a ses dieux si près de soi que les Juifs, cela ne se doit entendre que de l'empire juif et des miracles si nombreux qui arrivèrent à cette époque, puisque, sous le rapport de l'entendement et de la vertu ou de la béatitude, nous venons de voir que Dieu est également propice à tous les hommes. Nous l'avons prouvé par la raison ; en voici la confirmation par l'Écriture (*Psaume* CXLV, vers. 18) : " *Dieu est près de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent en vérité.* " Et dans un autre endroit du même psaume (vers. 9) : " *Dieu est bon pour tous les hommes, et sa miséricorde éclate dans tous ses ouvrages.* " Dans un autre psaume (XXXIII, vers. 1) il est dit clairement que Dieu a donné à tous les hommes le même entendement : " *Dieu qui forme leur cœur d'une même manière.* " Or le cœur était chez les Hébreux, comme tout le monde le sait, le siège de l'âme et de l'entendement. Il est évident, par *Job* (chap. XXVIII, vers. 28), que Dieu a donné la même loi à tout le genre humain : savoir, la loi d'adorer Dieu et de s'abstenir des

actions mauvaises, ou de faire le bien. C'est pourquoi Job, quoique gentil, fut particulièrement agréable à Dieu, parce qu'il surpassa les autres hommes en piété et en religion. L'histoire de Jonas (chap. IV, vers. 2) nous apprend encore fort clairement que ce n'est pas seulement aux Juifs, mais à tous les peuples, que Dieu est propice, et qu'il est miséricordieux, indulgent, plein de bonté pour tous les hommes, et se repent même du mal qu'il leur a fait. " *J'avais résolu*, dit Jonas, *de m'enfuir à Tharse, parce que je savais* (par les paroles de Moïse, *Exode*, chap. XXXIV, vers. 6) *que vous êtes un Dieu propice, miséricordieux,* etc., " et conséquemment que vous pardonneriez aux Ninivites. Concluons donc (puisque Dieu est également propice à tous les hommes et que les Hébreux n'ont été le peuple élu de Dieu que relativement à la société qu'ils ont formée et à leur empire) qu'un Juif, considéré hors de la société et de l'empire juif, n'avait aucun don qui lui fût propre, et qu'il n'y avait entre lui et un gentil aucune sorte de différence. Et puisqu'il est bien établi que Dieu est également bon et miséricordieux pour tous les hommes, et que la mission des prophètes fut moins de donner à leur patrie des lois particulières que d'enseigner aux hommes la véritable vertu, il s'ensuit que toute nation a eu ses prophètes, et que le don de prophétie ne fut point propre à la nation juive. C'est là un point également établi par toutes les histoires, tant sacrées que profanes. Car, bien que le Vieux Testament ne dise pas que les autres nations aient eu autant de prophètes que la nation juive, et qu'il ne parle même expressément nulle part d'aucun prophète gentil envoyé par Dieu aux nations étrangères, peu importe ; car les Hébreux ont seulement voulu écrire leur histoire, et non celle des autres nations. Il suffit donc que nous trouvions dans le Vieux Testament que des hommes incirconcis, des gentils, ont prophétisé, tels que Noah, Chanoch, Abimélech, Bilham, etc., et que des prophètes hébreux ont été envoyés par Dieu, non-seulement à ceux de leur nation, mais aussi à beaucoup de nations étrangères. Ainsi Ézéchiel a prophétisé à toutes les nations alors connues, Hobadias aux seuls Iduméens, et Jonas a été surtout le prophète des Ninivites. Ce n'est pas seulement des Juifs, mais aussi des autres nations qu'Isaïe déplore et prédit les calamités et célèbre le rétablissement. " *C'est pourquoi*, dit-il (chap. XVI, vers. 9), *mes larmes feront voir la douleur que me cause Jahzer.* " Dans le chap. XIX, le même prophète prédit d'abord les calamités des Égyptiens, puis leur rétablissement (voyez les vers. 19, 20, 21, 25). Il leur fait connaître que Dieu leur enverra un sauveur qui les délivrera et se révélera à eux, qu'ils l'honoreront par des sacrifices et

des présents ; enfin il appelle cette nation le *peuple d'Égypte béni de Dieu*, toutes choses qui nous paraissent très-dignes d'être remarquées. Enfin Jérémie n'est pas seulement le prophète des Hébreux, mais de toutes les nations (chap. V, vers. 5), parce qu'il déplore et prédit les calamités des nations étrangères, et prédit aussi leur délivrance. Il s'exprime ainsi (chap. XLVIII, vers. 31) sur les Moabites : " *C'est pourquoi j'élèverai ma voix à cause de Moab, et tout Moab excitera mes clameurs,* " etc. ; et : " *Mon cœur frémit comme un tambour à cause de Moab.* " Puis il prédit le rétablissement des Moabites et celui des Égyptiens, des Ammonites et des Hélamites. Il est donc hors de doute que les autres nations ont eu comme les Juifs leurs prophètes qui ont prophétisé pour elles et pour les Juifs, quoique l'Écriture ne fasse mention que d'un seul, Bilham, à qui fût révélé l'avenir des juifs et des autres nations. Il ne faudrait pas croire que Bilham n'eût prophétisé qu'en cette occasion que l'Écriture a marquée ; car il résulte du récit même de l'Écriture qu'il s'était distingué bien avant cette époque par le don de prophétie et autres qualités extraordinaires. Quand, en effet, Balak le fit venir, il lui dit (*Nombres*, chap. XXII, vers. 6) : " *Je sais que celui que tu bénis est béni, et que celui que tu maudis est maudit,* " Bilham avait donc cette même vertu dont parle la *Genèse*, et que Dieu avait donnée à Abraham (chap. XII, vers. 3). Il répondit, suivant l'usage des prophètes, aux envoyés de Balak, de rester auprès de lui jusqu'à ce que Dieu lui eût révélé sa volonté. Quand il prophétisait, c'est-à-dire quand il interprétait la volonté de Dieu, voici ce qu'il disait ordinairement de lui-même : " *La voix de celui qui entend la parole de Dieu, qui connaît la science* (c'est-à-dire l'intelligence ou prescience) *du Très-Haut, qui voit face à face le Tout-Puissant, qui tombe à terre, mais qui a les yeux ouverts.* " Après avoir béni les Hébreux selon sa coutume, par l'ordre de Dieu, il commence de prophétiser aux autres nations et de prédire leur avenir. Ce qui prouve bien que Bilham a été prophète toute sa vie, ou du moins qu'il a très-souvent prophétisé ; et il faut remarquer aussi qu'il possédait ces qualités morales où était la source de la certitude qu'avaient les prophètes de la vérité de leurs prédictions, je veux dire une âme uniquement portée à l'équité et au bien ; car il ne bénissait pas et ne maudissait pas selon son caprice, comme Balak se l'imaginait, mais selon les ordres de Dieu. Aussi il répond à Balak en ces termes : " *Balak me donnerait assez d'argent et d'or pour remplir son palais, que je ne pourrais transgresser le commandement de Dieu et produire à mon gré du bien ou du mal. Ce que Dieu dira, je le dirai.* " Que

si Dieu s'irrita contre Bilham pendant son voyage, la même chose arriva à Moïse en allant en Égypte par ordre de Dieu (*Exode*, chap. IV, vers. 24) ; s'il prophétisait pour de l'argent, Shamuel en prenait aussi (*Shamuel*, liv. I, chap. IX, vers. 2, 8) ; enfin s'il eut quelques faiblesses (voyez sur ce point *Épîtres de Pierre*, épît. II, chap. II, vers. 15 et 16 ; et *Jude*, vers. 11), on peut lui appliquer ces paroles de l'Écriture (*Ecclés*., chap. VII, vers. 20) : " *Il n'est point d'homme si juste qu'il agisse toujours bien et ne pèche jamais.* " Et certes il faut croire que ses discours avaient auprès de Dieu une grande autorité et que sa puissance de malédiction fut très-forte, puisque l'Écriture dit si souvent, en témoignage de la miséricorde de Dieu à l'égard des Israélites, que Dieu refusa d'écouter Bilham et changea sa malédiction en bénédiction (voy. *Deutéron*., ch. XXIII, vers. 6 ; *Jos*., chap. XXIV, vers. 10 ; *Néh*., chap. XIII, vers. 2). D'où il suit que Bilham devait être très-agréable à Dieu, Dieu n'étant nullement touché des discours et des malédictions des impies. Ainsi donc, puisque Bilham a été un vrai prophète et que Josué l'appelle néanmoins (chap. XIII, vers. 20) un devin, un augure, il faut bien que ce nom se prît en bonne part et que les hommes qu'on nommait chez les gentils devins ou augures aient été de vrais prophètes, ceux que l'Écriture accuse et condamne ayant été de faux devins qui trompaient les gentils, exactement comme les faux prophètes trompaient les Juifs. C'est ce qui résulte d'ailleurs de plusieurs passages de l'Écriture. Nous sommes donc finalement amenés à cette conclusion, que le don de la prophétie n'était pas propre aux Juifs, mais commun à toutes les nations.

Les pharisiens soutiennent au contraire avec force que ce don de prophétie fut exclusivement réservé à leur nation ; et ils expliquent la connaissance de l'avenir qu'ont eue les autres nations par je ne sais quelle vertu diabolique (que n'invente pas l'esprit de superstition !). Leur principale preuve, tirée du Vieux Testament, c'est ce passage de l'*Exode* (chap. XXXIII, vers. 16) où Moïse dit à Dieu : " *Comment connaîtra-t-on que votre peuple et moi nous avons trouvé grâce devant vos yeux ? Ne sera-ce pas quand vous marcherez avec nous, et que nous serons séparés, votre peuple et moi, de tous les autres peuples qui couvrent la surface de la terre ?* " C'est de là qu'ils veulent conclure que Moïse demanda à Dieu d'être présent à son peuple, de se manifester à lui par des révélations prophétiques, et de ne faire cette grâce à aucune autre nation. Mais ne serait-il pas étrange que Moïse eût envié aux nations la présence de Dieu et qu'il eût osé adresser à Dieu une semblable prière ? Voici l'explication

véritable : Moïse, voyant l'opiniâtreté de son peuple et l'esprit de révolte qui l'animait, jugea que son entreprise ne réussirait pas sans de très-grands miracles et des marques particulières du secours externe de Dieu, et même que les Juifs, privés d'un tel secours, ne pouvaient échapper à une perte certaine. Il implora donc le secours de Dieu, afin que les Juifs ne pussent pas douter que c'est à Dieu qu'ils devaient leur conservation. " *Seigneur*, dit-il (chap. XXXIV, vers. 9), *si j'ai trouvé grâce devant vos yeux, que le Seigneur marche au milieu de nous ; un esprit d'aveugle obstination anime ce peuple,* " etc. L'aveugle obstination des Juifs fut donc la raison qui le détermina à invoquer le secours externe de Dieu ; et c'est ce qu'on voit plus clairement encore dans le passage suivant : Dieu répond (vers. 20) : " *Voici que je forme avec vous une alliance, et j'accomplirai devant votre peuple des merveilles qui n'ont jamais été faites sur toute la terre ni parmi toutes les nations.* " Il ne s'agit donc pour Moïse, ainsi que je l'ai déjà expliqué, que de la seule élection des Juifs, et il ne demande pas autre chose à Dieu. Cependant je trouve dans l'épître de Paul aux Romains un autre texte qui fait sur moi quelque impression ; car Paul (chap. III, vers. 2) y semble exprimer une doctrine opposée à la mienne : " *Quelle est*, dit-il, *la supériorité du Juif ? quelle est l'utilité de la circoncision ? elles sont grandes de toutes façons, et avant tout en ce que les paroles de Dieu leur ont été commises.* " Mais si nous examinons de près le dessein de Paul en ce passage, nous n'y trouverons rien de contraire à notre doctrine ; tout au contraire, il y a parfait accord, puisqu'il dit au même chap. (vers. 29) que Dieu est le Dieu des Juifs et des gentils ; et au chap. II, vers. 25, 26, il s'exprime ainsi : " *Si le circoncis transgresse la loi, la circoncision deviendra prépuce ; et si l'incirconcis garde les préceptes de la loi ; son prépuce deviendra circoncision.* " Plus bas (chap. IV, vers. 9) il dit que tous les hommes, les gentils comme les Juifs, sont dans le péché, et il n'y a pas de péché là où il n'y a pas un commandement et une loi. La conséquence évidente de ce passage, c'est donc que la loi a été révélée à tous les hommes sans exception (comme nous l'avons prouvé déjà par le chap. XXVIII de *Job*, vers. 28), et qu'ils ont tous vécu sous son empire ; je parle de cette loi qui se rapporte uniquement à la pratique de la vertu, et non de celle qui est établie pour le maintien de chaque empire et appropriée au génie de chaque nation. Voici donc la conclusion où Paul veut aboutir : c'est que Dieu étant le Dieu de toutes les nations, c'est-à-dire également propice à tous les hommes, et tous les hommes ayant également reçu la loi et également

péché, Dieu a envoyé son Christ pour tous les hommes, afin de les délivrer tous de la servitude de la loi, et de leur faire pratiquer le bien désormais, non par l'ordre de la loi, mais par une résolution inébranlable de leur âme.

La doctrine de Paul s'accorde donc ici à merveille avec la nôtre ; et lorsqu'il dit que les *Juifs seuls ont eu le dépôt des paroles de Dieu*, ou bien il faut entendre que ces paroles de Dieu n'avaient été écrites que chez les Juifs, les autres nations ne les ayant connues que mentalement et par une révélation tout intérieure ; ou bien que Paul, qui n'a d'autre objet en cette rencontre que de repousser les objections des Juifs, se met à leur portée et s'accommode aux opinions du temps : fidèle à l'habitude qu'il avait prise, en parlant des choses qu'il avait vues et entendues, d'être Grec avec les Grecs et Juif avec les Juifs.

Il ne nous reste plus qu'à répondre à quelques autres raisons que donnent les pharisiens pour se persuader à eux-mêmes que l'élection des Juifs n'a pas été temporaire et relative à l'établissement de leur empire, mais éternelle. Nous voyons les Juifs, disent-ils, dispersés depuis la ruine de leur empire en mille endroits divers, et pendant tant de siècles rejetés des autres nations, se maintenir et durer encore, ce qui n'est jamais arrivé à aucun peuple ; et de plus, l'Écriture sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu a fait du peuple juif son peuple élu pour toute l'éternité, d'où il résulte que malgré la destruction de son empire il reste le peuple de Dieu. Voici les passages qui témoignent le plus clairement, à leur sens, de cette élection éternelle : 1° Jérémie (chap. I, vers. 36) déclare que la race d'Israël restera éternellement le peuple de Dieu, et il compare cette élection divine à l'ordre des cieux et de toute la nature ; 2° Ézéchiel (chap. XX, vers. 32) semble assurer qu'alors même que les Juifs renonceraient au culte du Seigneur, Dieu ne laissera pas de les tirer de toutes les régions où ils seront dispersés pour les conduire au désert des peuples, comme il conduisit leurs pères aux déserts d'Égypte ; et que, ensuite, après les avoir séparés des rebelles et des faibles, il les fera monter sur la montagne de sa sainteté, où toute la maison d'Israël le servira. Outre ces deux passages, les pharisiens en produisent encore quelques autres du même genre ; mais je croirai avoir suffisamment répondu à tous si j'explique les deux que je viens de citer, ce qui ne sera pas fort difficile. Il est clair en effet, par l'Écriture elle-même, que Dieu avait élu les Hébreux, non pour toujours, mais aux mêmes conditions qu'il avait fait auparavant les Chananéens, lesquels avaient aussi

leurs pontifes, comme nous l'avons montré plus haut, et rendaient à Dieu un hommage religieux ; mais Dieu les rejeta dès qu'ils se furent plongés dans le luxe, les délices et l'idolâtrie. C'est pour cela que Moïse avertit son peuple de ne point se souiller d'incestes, comme avaient fait les Chananéens, de peur que la terre ne les vomît, comme elle avait vomi les nations qui habitaient jadis ces contrées. Dans un autre endroit il les menace dans les termes les plus exprès d'une ruine totale (*Deutéron*., chap. XVIII, vers. 19, 20) : " *Je vous proteste aujourd'hui que vous périrez comme les nations que Dieu fait périr devant vous.* " On trouve ainsi dans la loi une foule de passages analogues qui marquent évidemment que l'élection des Hébreux n'avait rien d'absolu ni d'éternel. Si donc les prophètes leur ont prédit une alliance nouvelle et éternelle, alliance d'amour, de connaissance et de grâce, il est facile de se convaincre qu'elle ne regarde que les justes ; car nous avons vu dans le chapitre d'*Ézéchiel* cité plus haut que Dieu séparera d'avec les justes les faibles et les rebelles ; et Tséphonias dit formellement (chap. III, vers. 12 et 13) que Dieu détruira les superbes et sauvera les pauvres ; et comme cette élection des pauvres est le prix de la vertu véritable, il n'y a aucune raison de croire qu'elle soit promise seulement aux justes d'entre les Juifs, à l'exclusion des autres justes. Il faut croire au contraire que les prophètes des gentils (nous avons prouvé que toutes les nations ont eu des prophètes) l'ont également promise aux fidèles de leur pays et les ont consolés par cette espérance. Ainsi donc, puisque cette éternelle alliance de connaissance et d'amour est une alliance universelle, ainsi qu'il suit le plus évidemment du monde du chap. III de *Tséphonias* (vers. 10 et 11), il ne faut admettre aucune différence à cet égard entre les Juifs et les gentils, ni par conséquent aucune autre élection particulière du peuple hébreu. Que si les prophètes qui ont parlé de cette élection relative à la seule vertu y ont mêlé beaucoup de choses touchant les sacrifices et autres cérémonies, ainsi que sur le rétablissement du temple et de Jérusalem, c'est qu'ils ont parlé en prophètes (dont la coutume était d'envelopper les choses spirituelles sous ces figures), afin d'indiquer par là en même temps aux Juifs, dont ils étaient spécialement les prophètes, que leur temple devait être rebâti sous le règne de Cyrus et leur empire relevé. Il ne faut donc point que les Juifs s'imaginent aujourd'hui avoir eu quelque avantage sur le reste des nations. Quant à leur longue dispersion, il n'est point surprenant qu'ils aient subsisté si longtemps depuis la ruine de leur empire, puisqu'ils se sont séquestrés des autres peuples et se sont attiré leur

haine, non-seulement par des coutumes entièrement contraires, mais par le signe de la circoncision qu'ils observent très-religieusement. Or, que la haine des nations soit pour les juifs un principe de conservation, c'est ce que nous avons vu par expérience. Un roi d'Espagne les ayant autrefois contraints ou de quitter son royaume ou d'en embrasser la religion, il y en eut une infinité qui prirent ce dernier parti. Et comme en se faisant chrétiens ils devenaient capables de tous les privilèges des autres citoyens et dignes de tous les honneurs, ils se mêlèrent si étroitement aux Espagnols qu'il ne reste plus d'eux aucune trace ni aucun souvenir. En Portugal il en a été tout autrement : car étant forcés d'embrasser le christianisme sans être admis aux privilèges et aux dignités de l'État, ils ont toujours vécu, quoique convertis, dans un état d'isolement par rapport aux autres Portugais. Le signe de la circoncision me paraît ici d'une telle conséquence que je le crois capable d'être à lui tout seul le principe de la conservation du peuple juif. Je dirai plus : si l'esprit de leur religion n'efféminait leurs âmes, je suis convaincu qu'une occasion favorable venant à se présenter, les Juifs pourraient (tant les choses humaines sont variables) reconstituer leur empire et devenir ainsi l'objet d'une seconde élection de Dieu. Nous avons un exemple frappant de l'influence que peut exercer le signe dont je parle dans les Chinois, qui se font, comme on sait, un point de religion de laisser croître une touffe de cheveux sur leur tête pour se distinguer des autres nations ; et cela leur a réussi depuis tant de milliers d'années qu'il n'y a point de peuple qui les égale en fait d'antiquité. Ce n'est pas qu'ils aient toujours conservé leur empire, mais ils l'ont toujours recouvré après l'avoir perdu, et je ne doute pas qu'ils ne le rétablissent encore, lorsque les richesses et les délices du pays auront commencé d'amollir les Tartares. Au reste, si quelqu'un persiste à soutenir pour telle ou telle raison que l'élection des Juifs est une élection éternelle, je n'y veux pas contredire, pourvu qu'il demeure d'accord que cette élection, de quelque durée qu'elle soit, en tant qu'elle est particulière aux Juifs, ne regarde que les avantages temporels et l'établissement de leur empire (puisqu'il n'y a que ce seul point par où les nations se distinguent les unes des autres), mais qu'à l'égard de l'intelligence et de la vertu véritable, toutes les nations sont égales, Dieu n'ayant sur ce point aucune sorte de préférence ni d'élection pour personne.

CHAPITRE IV
-
De la loi divine

Le nom de loi, pris d'une manière absolue, signifie ce qui impose une manière d'agir fixe et déterminée à un individu quelconque, ou à tous les individus de la même espèce, ou seulement à quelques-uns. Cette loi dépend d'une nécessité naturelle, ou de la volonté des hommes : d'une nécessité naturelle, si elle résulte nécessairement de la nature même ou de la définition des choses ; de la volonté des hommes, si les hommes l'établissent pour la sécurité et la commodité de la vie, ou pour d'autres raisons semblables. Dans ce dernier cas, elle constitue proprement le droit. Par exemple, que tout corps qui choque un corps plus petit perde de son propre mouvement ce qu'il en communique à l'autre, voilà une loi universelle des corps qui résulte nécessairement de leur nature. De même encore, c'est une loi fondée sur la nécessité de la nature humaine, que le souvenir d'un certain objet rappelle à l'âme un objet semblable ou qu'elle a perçu en même temps que le premier. Mais quand les hommes cèdent ou sont forcés de céder une partie du droit qu'ils tiennent de la nature, et s'astreignent à un genre de vie déterminé, je dis que cela dépend de leur bon plaisir. Ce n'est pas que je n'accorde pleinement que toutes choses, sans exception, sont déterminées par les lois universelles de la nature à exister et à agir d'une manière donnée [16] ; mais il y a deux raisons qui me font dire que certaines lois dépendent du bon plaisir des hommes. 1° L'homme, en tant qu'il est une partie de la Nature, constitue une partie de la puissance de la Nature. Par conséquent, tout ce qui résulte nécessairement de la nature humaine, c'est-à-dire de la Nature en tant qu'on la conçoit déterminée par la nature humaine, tout cela résulte, bien que nécessairement, de la puissance de l'homme : d'où il suit qu'on peut dire, en un sens excellent, que l'établissement des lois de cette espèce dépend du bon plaisir des hommes. Elles dépendent en effet de leur puissance, à ce point que la nature humaine, en tant qu'elle perçoit les choses comme vraies ou fausses, se peut comprendre très-clairement, abstraction faite de ces lois, tandis qu'elle est inintelligible sans ces autres lois nécessaires que nous avons définies plus haut. 2° Ma seconde raison, c'est que nous devons définir et expliquer les choses par leurs causes prochaines. Or, la considération du fatum en général

et de l'enchaînement des causes ne peut nous servir de rien pour former et lier nos pensées touchant les choses particulières. J'ajoute que nous ignorons complètement la coordination véritable et le réel enchaînement des choses ; et par conséquent il vaut mieux pour l'usage de la vie, et il est même indispensable de considérer les choses, non comme nécessaires, mais comme possibles. Je n'en dirai pas davantage sur la loi prise d'une manière absolue.

Mais comme ce mot de loi semble avoir été appliqué aux choses naturelles par extension, et qu'on n'entend communément par loi rien autre chose qu'un commandement que les hommes peuvent accomplir ou négliger, parce qu'il se borne à retenir la puissance humaine en des limites qu'elle peut franchir, et n'impose rien qui surpasse les forces de l'homme, il semble nécessaire de définir la loi dans un sens plus particulier : une règle de conduite que l'homme s'impose et impose à autrui pour une certaine fin. Toutefois, comme la véritable fin des lois n'est aperçue d'ordinaire que par un petit nombre, la plupart des hommes étant incapables de la comprendre et de régler leur vie suivant la raison, voici le parti qu'ont pris les législateurs afin d'obliger également tous les hommes à l'obéissance : ils leur ont proposé une fin toute différente de celle qui résulte nécessairement de la nature des lois, promettant à ceux qui les observeraient les biens les plus chers au vulgaire, et menaçant ceux qui oseraient les violer des châtiments les plus redoutés ; et de telle sorte ils ont entrepris de maîtriser le vulgaire comme on fait un cheval à l'aide du frein. De là vient qu'on s'est accoutumé d'appeler proprement loi une règle de conduite imposée par certains hommes à tous les autres, et à dire que ceux qui obéissent aux lois vivent sous leur empire et dans une sorte d'esclavage. Mais la vérité est que celui-là seul qui ne rend à chacun son droit que par crainte de la potence, obéit à une autorité étrangère et sous la contrainte du mal qu'il redoute ; le nom de juste n'est pas fait pour lui. Au contraire, celui qui rend à chacun son droit parce qu'il connaît la véritable raison des lois et leur nécessité, celui-là agit d'une âme ferme, non par une volonté étrangère, mais par sa volonté propre, et il mérite véritablement le nom d'homme juste. C'est là sans doute ce que Paul a voulu nous apprendre quand il a dit que ceux qui vivaient sous la loi ne pouvaient être justifiés par la loi [17]. La justice en effet, selon la définition qu'on en donne communément, consiste dans une volonté ferme et durable de rendre à chacun ce qui lui est dû.

C'est pourquoi Salomon a dit (*Proverbes*, chap. XXI, vers. 12) que l'exécution de la justice est la joie du juste et la terreur du méchant.

La loi n'étant donc autre chose qu'une règle de conduite que les hommes s'imposent à eux-mêmes ou imposent aux autres pour une certaine fin, il paraît convenable de distinguer deux sortes de lois, l'humaine et la divine. J'entends par loi humaine une règle de conduite qui sert à la sûreté de la vie et ne regarde que l'État ; j'appelle loi divine celle qui n'a de rapport qu'au souverain bien, c'est-à-dire à la vraie connaissance et à l'amour de Dieu. Ce qui fait que je donne à cette dernière loi le nom de divine, c'est la nature même du souverain bien, que je vais expliquer ici en peu de mots et le plus clairement qu'il me sera possible.

La meilleure partie de nous-mêmes, c'est l'entendement. Si donc nous voulons chercher ce qui nous est véritablement utile, nous devons nous efforcer de donner à notre entendement toute la perfection possible, puisque notre souverain bien consiste en cette perfection même. Or, comme toute la connaissance humaine et toute certitude parfaite dépendent exclusivement de la connaissance de Dieu, soit parce que sans Dieu rien ne peut exister ni être conçu [18], soit parce qu'on peut douter de toutes choses tant qu'on n'a pas une idée claire et distincte de Dieu [19], il s'ensuit clairement que c'est à la connaissance de Dieu, et à elle seule, que notre souverain bien et toute perfection sont attachés. De plus, rien ne pouvant être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tout ce qui est dans la nature, considéré dans son essence et dans sa perfection, enveloppe et exprime le concept de Dieu ; d'où il résulte qu'à mesure que nous connaissons davantage les choses naturelles [20], nous acquérons de Dieu une connaissance plus grande et plus parfaite ; en d'autres termes (puisque connaître l'effet par sa cause, ce n'est autre chose que connaître une des propriétés de cette cause), à mesure que nous connaissons davantage les choses naturelles, nous connaissons d'une façon plus parfaite l'essence de Dieu, laquelle est cause de tout le reste. Et, par conséquent, toute la connaissance humaine, c'est-à-dire le souverain bien de l'homme, non-seulement dépend de la connaissance de Dieu, mais y est contenu tout entier. Cette conséquence, du reste, peut aussi être déduite d'un autre principe, savoir : que la perfection de l'homme croît en raison de la nature et de la perfection de l'objet qu'il aime par-dessus tous les autres, et réciproquement. D'où il suit que celui-là est nécessairement le plus parfait

et participe le plus complètement à la souveraine béatitude, qui aime par-dessus toutes choses la connaissance intellectuelle de l'être le plus parfait, savoir, Dieu, et s'y complaît de préférence à tout le reste. Voilà donc notre souverain bien, voilà le fond de notre béatitude : la connaissance et l'amour de Dieu. Ce principe une fois posé, tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin suprême des actions humaines, je veux dire Dieu, en tant que nous en avons l'idée, peuvent très-bien s'appeler des commandements de Dieu, puisque l'emploi de ces moyens nous est en quelque sorte prescrit par Dieu même, en tant qu'il existe dans notre âme ; et par conséquent la règle de conduite qui se rapporte à cette fin peut aussi très-bien recevoir le nom de loi divine. Maintenant, quels sont ces moyens ? quelle est la règle de conduite qui nous est imposée pour atteindre à cette fin ? comment l'État y trouve-t-il son plus solide fondement ? ce sont là des questions qui embrassent la morale tout entière. Or je ne veux traiter ici de la loi divine que d'une manière générale.

Puisqu'il est établi maintenant que l'amour de Dieu fait la suprême félicité de l'homme et sa béatitude [21], qu'il est la fin dernière et le terme de toutes les actions humaines on doit conclure que celui-là seul observe la loi divine, qui prend soin d'aimer Dieu, non par crainte du châtiment ou par amour d'un autre objet, comme la gloire ou les plaisirs célestes, mais par cela seul qu'il connaît Dieu, ou encore parce qu'il sait que la connaissance et l'amour de Dieu sont le souverain bien. La loi divine est donc tout entière dans ce précepte suprême : Aimez Dieu comme votre souverain bien ; ce qui veut dire, je le répète, qu'il ne faut point aimer Dieu par crainte du châtiment, ni par amour pour un autre objet ; car l'idée de Dieu nous enseigne que Dieu est notre souverain bien, que la connaissance et l'amour de Dieu sont la fin dernière où il faut diriger tous nos actes. C'est là ce que l'homme charnel ne peut comprendre ; ces préceptes lui semblent choses vaines, parce qu'il n'a de Dieu qu'une connaissance imparfaite, parce qu'il ne trouve dans ce bien suprême qu'on lui propose rien de palpable, rien d'agréable aux sens, rien qui flatte la chair, source de ses plus vives jouissances, parce qu'enfin ce bien ne consiste que dans la pensée et dans le pur entendement. Mais pour ceux qui sont capables de comprendre qu'il n'y a rien dans l'homme de supérieur à l'entendement ni de plus parfait qu'une âme saine, je ne doute pas qu'ils n'en jugent tout autrement.

Nous avons expliqué ce qui constitue proprement la loi divine. Toutes les lois qui poursuivent un autre objet sont des lois humaines : à moins toutefois qu'elles ne soient consacrées par la révélation ; car sous ce point de vue, comme nous l'avons montré plus haut, elles se rapportent à Dieu ; et c'est dans ce sens que la loi de Moïse, tout en étant une loi particulière appropriée au génie particulier et à la conservation d'un seul peuple, peut être appelée Loi de Dieu ou loi divine. Nous croyons en effet que cette loi a reçu la consécration de la lumière prophétique.

Si nous considérons maintenant avec attention la nature de la loi divine naturelle, telle que nous l'avons définie tout à l'heure, nous reconnaîtrons : 1° qu'elle est universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes ; nous l'avons déduite en effet de la nature humaine prise dans sa généralité ; 2° qu'elle n'a pas besoin de s'appuyer sur la foi des récits historiques, quels que soient d'ailleurs ces récits. Car comme cette loi divine naturelle se tire de la seule considération de la nature humaine, on la peut également concevoir dans l'âme d'Adam et dans celle d'un autre individu quelconque, dans un solitaire et dans un homme qui vit avec ses semblables. Ce n'est pas non plus la croyance aux récits historiques, si légitime qu'elle soit, qui peut nous donner la connaissance de Dieu, ni par conséquent l'amour de Dieu, qui en tire son origine ; cette connaissance, nous la puisons dans les notions universelles qui se révèlent par elles-mêmes et emportent une certitude immédiate ; tant il est vrai que la croyance aux récits historiques n'est pas une condition nécessaire pour parvenir au souverain bien. Toutefois, bien que les récits historiques soient incapables de nous donner la connaissance et l'amour de Dieu, je ne nie point que la lecture de ces récits ne nous soit très-utile dans la vie sociale. Plus en effet nous observons, et mieux nous connaissons les mœurs des hommes, que rien ne nous dévoile plus sûrement que leurs actions, plus il nous est facile de vivre en sûreté dans leur commerce, et d'accommoder notre vie et notre conduite à leur génie, autant qu'il est raisonnable de le faire. 3° Nous voyons aussi que cette loi divine naturelle ne nous demande pas de cérémonies, c'est-à-dire cette sorte d'actions, de soi indifférentes, et qu'on n'appelle bonnes qu'à la suite d'une institution, ou si l'on veut, qui représentent un certain bien nécessaire au salut, ou enfin, si l'on aime mieux, dont la raison surpasse la portée de l'esprit humain. Car la lumière naturelle n'exige rien de nous qu'elle ne soit capable de nous faire comprendre et qu'elle ne nous montre clairement comme bon en soi ou

comme moyen d'atteindre à la béatitude. Et quant aux actions qui ne sont bonnes que par le fait d'une institution qui nous les impose, ou en tant que symboles de quelque bien réel, elles sont incapables de perfectionner notre entendement ; ce ne sont que de vaines ombres, qu'on ne peut mettre au rang des actions véritablement excellentes, de ces actions filles de l'entendement, qui sont comme les fruits naturels d'une âme saine. Mais il est inutile d'insister plus longuement sur ce point. 4° Nous voyons enfin que le prix d'avoir observé la loi divine, c'est cette loi elle-même, savoir : de connaître Dieu et de l'aimer d'une âme vraiment libre, d'un amour pur et durable ; le châtiment de ceux qui violent cette loi, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme toujours changeante et toujours troublée.

Ces quatre points bien établis, nous avons à résoudre les questions suivantes. 1° Pouvons-nous, par la lumière naturelle, concevoir Dieu comme un législateur, ou comme un prince qui prescrit aux hommes certaines lois ? 2° Qu'enseigne l'Écriture sainte touchant la lumière et la loi naturelles ? 3° Pour quelle fin a-t-on institué autrefois des cérémonies religieuses ? 4° À quoi sert de connaître l'histoire sacrée et d'y croire ? Nous traiterons la première et la seconde de ces questions dans le présent chapitre, les deux autres dans le suivant.

Il est aisé de résoudre la première de ces questions en considérant la nature de la volonté de Dieu, laquelle ne se distingue de son intelligence qu'au regard de l'esprit humain : en d'autres termes, la volonté de Dieu et son entendement ne sont qu'une seule et même chose [22], et toute la distinction qu'on y établit vient des idées que nous nous formons de l'entendement divin. Par exemple, quand nous ne sommes attentifs qu'à ce seul point, savoir : que la nature du triangle est contenue de toute éternité dans la nature divine, à titre de vérité éternelle, nous disons alors que Dieu a l'idée du triangle, ou bien qu'il entend la nature du triangle ; mais si nous venons à concevoir que la nature du triangle est ainsi contenue dans la nature divine par la seule nécessité de la nature divine, et non par la nécessité de l'essence et de la nature du triangle ; bien plus encore, si nous considérons que la nécessité de l'essence et des propriétés du triangle, prises comme des vérités éternelles, dépend de la seule nécessité de la nature et de l'entendement divin, et non de la nature du triangle, il arrive alors que, ce que nous appelions entendement de Dieu, nous l'appelons

volonté divine ou décret divin. Ainsi donc, dire que Dieu a voulu que la somme des angles d'un triangle fût égale à deux droits, ou dire que Dieu a pensé cela, c'est, au regard de Dieu, une seule et même chose. D'où il suit que les affirmations et les négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelles. Si, par exemple, Dieu avait dit à Adam : Je ne veux pas que vous mangiez du fruit de l'arbre du bien et du mal, il impliquerait contradiction qu'Adam pût manger de ce fruit ; et il serait par conséquent impossible qu'il en eût mangé, le décret de Dieu enveloppant une nécessité et une vérité éternelles. Cependant, suivant le récit de l'Écriture, Dieu fit à Adam cette défense, et Adam ne laissa pas de manger du fruit défendu. Il faut donc entendre de toute nécessité que Dieu révéla seulement à Adam le mal qu'il aurait à souffrir s'il mangeait du fruit de cet arbre, sans lui faire connaître qu'il était nécessaire que ce mal fût la suite de son action. D'où il arriva qu'Adam comprit cette révélation, non pas comme vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, je veux dire comme un commandement, suivi de récompense ou de punition, non par la nécessité même et la nature de l'acte accompli, mais seulement par le vouloir d'un prince et par son autorité absolue. Par conséquent cette révélation n'eut le caractère d'une loi, et Dieu ne fut semblable à un législateur ou à un prince qu'au regard d'Adam et par l'imperfection et le défaut de sa connaissance. Ce fut encore par cette même raison, je veux dire par défaut de connaissance, que le Décalogue eut, aux yeux des Hébreux, le caractère d'une loi. Ne connaissant pas en effet l'existence de Dieu, à titre d'éternelle vérité, ils durent considérer comme des lois ces paroles du Décalogue : qu'il existe un Dieu et qu'il ne faut adorer que lui seul. Si au contraire Dieu leur eût parlé directement et sans aucun intermédiaire corporel, les préceptes du Décalogue eussent été pour eux, non des lois, mais des vérités éternelles. Ce que nous disons ici des Israélites et d'Adam, il faut le dire également de tous les prophètes qui écrivirent des lois au nom de Dieu ; ils ne concevaient pas les décrets de Dieu comme des vérités éternelles, parce qu'ils n'en avaient pas une connaissance adéquate. Je prendrai pour exemple Moïse lui-même. Il comprit à la vérité, par la révélation qui lui fut faite, quel était le moyen qu'il fallait employer pour donner au peuple israélite la plus parfaite union en le conduisant dans une certaine région du monde, et pour constituer ainsi une société indépendante et un empire ; il comprit aussi ce qu'il convenait de faire pour contraindre le plus sûrement ce peuple à l'obéissance ; mais ce qu'il ne comprit pas, ce qui

ne lui fut pas révélé, c'est que les moyens dont il se servait étaient les meilleurs qu'il pût prendre ; c'est que, le peuple une fois soumis à l'obéissance dans la contrée où il l'avait conduit, le but que poursuivaient les Hébreux serait atteint. Voilà pourquoi il comprit toutes ces choses, non pas comme des vérités éternelles, mais comme des préceptes et des commandements. Voilà aussi pourquoi il les prescrivit comme des lois de Dieu, et par suite se représenta Dieu comme un chef, un législateur, un roi, bien que tous ces attributs n'appartiennent qu'à la seule nature humaine et soient bien éloignés de la divine.

Je dis donc qu'il faut entendre de la sorte tous les prophètes qui ont prescrit des lois au nom de Dieu ; mais tout ceci n'est point applicable au Christ. Il faut admettre en effet que le Christ, bien qu'il paraisse, lui aussi, avoir prescrit des lois au nom de Dieu, comprenait les choses dans leur vérité d'une manière adéquate. Car le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu. C'est par l'âme du Christ (nous l'avons prouvé au chap. Ier) que Dieu a révélé au genre humain certaines vérités, comme il avait fait auparavant aux Juifs par l'intermédiaire des anges, par une voix créée, par des visions, etc. Et il serait aussi déraisonnable de prétendre que Dieu accommoda ses révélations aux opinions du Christ, que de soutenir que dans les révélations antérieures accordées aux prophètes il accommoda sa parole aux opinions des anges qui lui servaient d'intermédiaires, c'est-à-dire aux opinions d'une voix créée ou d'une vision, ce qui est bien la chose du monde la plus absurde. Ajoutez à cela que le Christ n'a pas été envoyé pour les seuls Hébreux, mais bien pour tout le genre humain ; d'où il suit qu'il ne suffisait pas d'accommoder ses pensées aux opinions des Juifs, il fallait les approprier aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain, en d'autres termes, aux notions universelles et vraies. Maintenant que peut-on entendre en disant que Dieu s'est révélé au Christ ou à l'âme du Christ d'une façon immédiate, et non pas, comme il faisait aux prophètes, par des paroles et des images, sinon que le Christ a conçu les choses révélées dans leur vérité, ou autrement, qu'il les a comprises ? Car comprendre une chose, c'est la concevoir par la seule force de l'esprit pur, sans paroles et sans images.

C'est donc un principe bien établi que Jésus-Christ a conçu la révélation divine en elle-même et d'une manière adéquate. Maintenant, pourquoi l'a-t-il présentée sous la forme d'une loi ? Je réponds que ç'a été

pour se proportionner à l'ignorance et à la grossièreté du peuple. Et en agissant ainsi, Jésus-Christ a rempli le rôle de Dieu, puisque, à l'exemple de Dieu, il s'est mis à la portée du vulgaire. Aussi l'on peut remarquer qu'il s'exprime en général d'une manière obscure, quoique un peu plus claire que celle des prophètes, et qu'il expose les choses révélées sous forme de paraboles, surtout quand il s'adresse à cette sorte d'hommes (voyez *Matthieu*, chap. XIII, vers. 18 et suiv.) à qui il n'était point donné encore de comprendre le royaume des cieux ; et il ne faut pas douter qu'en s'adressant à ceux qui étaient capables de comprendre les mystères célestes, il ne leur ait enseigné les choses révélées, non comme des lois, mais comme des vérités éternelles. C'est en ce sens qu'il les délivra de la servitude de la loi, et qu'en même temps il la confirma et l'établit plus profondément dans leurs cœurs. J'entends de cette façon plusieurs passages de Paul, notamment dans l'*Épître aux Romains*, chap. VII, vers. 6, et chap. III, vers. 28. Je conviens qu'il ne s'y explique pas ouvertement, et, comme il dit lui-même (*ibid*., chap. III, vers. 5, et chap. VI, vers. 19), il parle de ces choses à la manière des hommes. Aussi, quand il donne à Dieu le nom de juste, il marque expressément que c'est là une expression tout humaine ; et c'est encore sans doute à cause de l'infirmité de la chair qu'il représente Dieu comme miséricordieux, débonnaire, irrité, etc. Il est évident qu'en tous ces endroits il met son langage à la portée du vulgaire, et, comme il dit encore lui-même (*Épître Ire aux Corinthiens*, chap. III, vers. 1, 2), des hommes charnels. La preuve, c'est que dans l'*Épître aux Romains* (chap. IX, vers. 18) il enseigne formellement que la colère de Dieu et sa miséricorde ne dépendent point des œuvres de l'homme, mais de la seule vocation de Dieu, c'est-à-dire de sa seule volonté ; et plus haut, il déclare (chap. III, vers. 28) que ce ne sont point les œuvres prescrites par la loi qui rendent l'homme juste, mais bien la seule foi, par où il entend sans aucun doute le plein acquiescement de l'âme ; personne enfin, suivant sa doctrine expresse, ne peut devenir bienheureux s'il n'a en soi l'esprit du Christ (*ibid*., chap. VIII, vers. 9), en d'autres termes, s'il ne comprend les lois de Dieu comme des vérités éternelles. Concluons donc que c'est seulement pour se mettre à la portée du vulgaire et s'accommoder à l'imperfection de sa connaissance, qu'on représente Dieu sous les traits d'un législateur ou d'un prince, et qu'on lui donne les noms de juste, miséricordieux, et autres semblables. En réalité, Dieu agit et dirige toutes choses par la seule nécessité de sa nature et de sa perfection ; ses décrets et ses volontés sont des vérités éternelles, et

enveloppent toujours l'absolue nécessité. Voilà le premier point que nous nous proposions d'éclaircir.

Arrivons maintenant au second point, et voyons, en parcourant les saintes Écritures, ce qu'elles nous enseignent touchant la lumière naturelle et la loi divine. Ce que nous rencontrons tout d'abord, c'est l'histoire du premier homme, où il est dit que Dieu ordonna à Adam de ne point toucher au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Que signifie ce récit ? Il me semble qu'il faut entendre que Dieu ordonna à Adam de faire le bien en tant que bien, et non pas comme contraire du mal ; c'est-à-dire de faire le bien par amour du bien, et non par crainte du mal. Car, comme nous l'avons déjà montré, celui qui fait le bien par connaissance véritable et par amour du bien agit d'une âme libre et constante ; au lieu que celui que la crainte seule du mal porte au bien agit en esclave, sous la contrainte du mal, et comme dominé par une force étrangère. Par conséquent, l'ordre que Dieu donne à Adam embrasse toute la loi divine naturelle, et se trouve en parfait accord avec les commandements de la raison universelle. Or, je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer dans le même esprit toute cette histoire, ou pour mieux dire toute cette parabole du premier homme ; mais j'aime mieux laisser là cette entreprise, soit parce qu'il m'est impossible d'être absolument certain que mes explications répondent exactement à la pensée de l'écrivain sacré, soit encore parce qu'on admet généralement que cette histoire du premier homme est un récit pur et simple et non pas une parabole. Il est donc beaucoup plus à propos que je continue de citer des passages de l'Écriture, et principalement ceux qui sont sortis de la bouche d'un homme qui a surpassé tous les sages de son temps par la force de sa raison, et dont les discours, quoique inspirés par la seule lumière naturelle, n'ont pas une autorité moins sainte aux yeux de tous que ceux mêmes des prophètes. Je veux parler de Salomon, et l'on sait assez que sa prudence et sa sagesse sont célébrées dans l'Écriture plus encore que sa piété et son caractère de prophète. Ce sage roi dit en ses *Proverbes* que l'intelligence humaine est la source de la vie véritable, et que le plus grand des maux, c'est l'ignorance. Voici ses propres paroles (chap. XVI, vers. 23) : " *La source de la vie, c'est l'intelligence de celui qui est le maître de l'intelligence, et le supplice des esprits aveugles est dans leur aveuglement même* [23]. " On remarquera ici que, par le mot vie, employé dans un sens absolu, il faut entendre en hébreu la vie véritable, ainsi qu'on en trouvera la preuve évidente dans le *Deutéronome* (chap. XXX, vers. 19). Ainsi donc,

pour Salomon, le fruit de l'intelligence est tout entier dans la vie véritable, et tout châtiment consiste dans la seule privation de cette vie. Or, c'est justement là ce qui a fait tout à l'heure l'objet de notre quatrième remarque touchant la loi divine naturelle. Maintenant, que ce soit cette source de vie, c'est-à-dire l'intelligence, qui seule donne des lois aux hommes sages, comme nous l'avons également prouvé plus haut, c'est ce qui résulte encore de la manière la plus formelle des paroles de Salomon : " *La loi de l'homme sage*, dit-il (chap. XIII, vers. 4), *c'est la source de la vie véritable ;* " en d'autres termes, c'est l'intelligence. Voici encore (chap. III, vers. 13) des paroles très-expresses pour établir que l'intelligence fait le bonheur et la félicité de l'homme et donne à l'âme la vraie tranquillité : " *Heureux*, dit-il, *l'homme qui a trouvé la science ; heureux le fils de l'homme qui est riche en intelligence.* " Il explique lui-même ces paroles un peu plus bas (vers. 16, 17) : " *C'est*, dit-il, *que l'intelligence donne directement la longueur des jours* [24]*, et indirectement les richesses et la gloire. Ses voies sont belles* (les voies marquées par la science), *et dans tous ses sentiers règne la paix.* " Ainsi donc, suivant Salomon, les sages seuls vivent dans la paix et dans la constance, au lieu que l'âme des impies est agitée de mille passions contraires, incapable, comme dit également Isaïe (chap. LVII, vers. 20), de jouir jamais de la paix et du repos. Mais ce que nous devons remarquer avec le plus de soin dans ces *Proverbes* de Salomon, ce sont les paroles qu'on lit au chap. II ; elles confirment notre doctrine de la manière du monde la plus claire. Voici le commencement du chapitre (vers. 3) : " *Car si vous invoquez la sagesse, et si vous vous soumettez à l'intelligence... alors vous comprendrez la crainte de Dieu, et vous trouverez la science de Dieu* (ou, pour mieux traduire, *l'amour de Dieu*, car le mot *jadah* a les deux sens). *C'est Dieu en effet qui donne la sagesse, et la science et la prudence* (sortent) *de sa bouche.* " Il résulte évidemment de ces paroles : premièrement, que la sagesse, c'est-à-dire l'intelligence, nous apprend seule à craindre Dieu raisonnablement, en d'autres termes, à lui rendre un culte vraiment religieux ; secondement, que la sagesse et la science coulent de la bouche de Dieu, et que c'est Dieu qui nous les dispense. Or c'est là ce que nous avons établi nous-mêmes ci-dessus, en montrant que notre entendement et notre science dépendent de la seule idée ou connaissance de Dieu, et qu'elles ont en cette idée leur origine et leur dernier terme.

Salomon continue (vers. 9) d'enseigner, dans les termes les plus formels, que cette science de Dieu contient la vraie morale et la vraie

politique, qui n’en sont qu’une déduction : " *C’est alors*, dit-il, *que vous comprendrez la justice, et le jugement, et les voies droites*, (et) *tout bon sentier.* " Et il ajoute encore pour plus de clarté : " *Quand la science entrera dans votre cœur et que la sagesse vous sera douce, alors votre prévoyance* [250] *veillera sur vous, et votre prudence vous gardera.* " Tout cela est parfaitement d’accord avec la science naturelle ; car ce n’est qu’après avoir connu la nature des choses et déjà goûté l’excellence de la science qu’il est possible de poser les bases de la morale et de comprendre la véritable vertu. Nous pouvons également confirmer par les paroles de Salomon ce principe, que le bonheur et la tranquillité de l’homme voué à la culture de l’intelligence dépendent moins de la fortune (c’est-à-dire du secours extérieur de Dieu) que de sa vertu intérieure (c’est-à-dire du secours intérieur de Dieu), en d’autres termes, que c’est surtout par la vigilance, l’action et le bon conseil qu’il parvient à se conserver.

Je ne dois point passer ici sous silence un passage de Paul, dans le chap. Ier, vers. 20, de l’*Épître aux Romains*, où il est dit (je me sers de la traduction donnée par Tremellius d’après le texte syriaque) : " *Les profondeurs invisibles de Dieu, sa puissance et sa divinité éternelles, sont devenues visibles dans ses créatures depuis le commencement du monde, et ainsi ceux qui ne les voient pas sont inexcusables.* " C’est dire, ce me semble, assez clairement que tout homme comprend par la lumière naturelle la force et la divinité éternelles de Dieu, et peut déduire de cette connaissance ce qu’il doit faire et ce qu’il doit éviter ; d’où Paul tire la conclusion que tout homme qui ne suit point cette lumière est inexcusable et ne peut prétexter son ignorance. Or il en serait tout autrement si Paul entendait parler d’une connaissance surnaturelle de Dieu, de la passion et de la résurrection du Christ selon la chair, et autres vérités semblables. Aussi le voyons-nous poursuivre en ces termes (vers. 24) : " *C’est pourquoi Dieu les a abandonnés à l’immonde concupiscence de leur cœur.* " Et il continue ainsi jusqu’à la fin du chapitre à décrire les vices qui naissent de l’ignorance et qui en sont la punition. Or cette doctrine s’accorde à merveille avec ce proverbe de Salomon déjà cité (chap. XVI, vers. 22) : " *Le supplice des esprits aveuglés, c’est leur aveuglement même.* " Il n’y a donc rien de surprenant dans la pensée de Paul que les méchants sont inexcusables. Chacun en effet recueillera suivant ce qu’il aura semé ; du mal sortira nécessairement le mal, si le coupable ne se corrige ; et du bien sortira le bien, si celui qui l’accomplit y persiste. Concluons enfin que les saintes

Écritures reconnaissent pleinement et la lumière naturelle et la connaissance qu'elle nous donne de la loi divine. C'était tout 'objet de ce chapitre.

CHAPITRE V
-
Du véritable objet de l'institution des cérémonies religieuses. - de la croyance aux récits historiques ; sous quel rapport elle est nécessaire et à quelle sorte de personnes

Nous avons montré dans le chapitre précédent que la loi divine, cette loi qui nous rend vraiment heureux et nous enseigne la vie véritable, est commune à tous les hommes ; et comme nous l'avons déduite de la seule considération de la nature humaine, il faut reconnaître qu'elle est innée et comme gravée au fond de notre âme. Or les cérémonies religieuses, celles du moins que nous trouvons dans l'Ancien Testament, ayant été instituées en vue des seuls Hébreux, et si particulièrement appropriées aux intérêts de leur empire que la plupart d'entre elles ne pouvaient être célébrées par les particuliers, mais seulement par toute la nation réunie, il s'ensuit qu'elles n'ont rien à voir avec la loi divine, et ne peuvent servir de rien, ni pour la vertu, ni pour le bonheur : elles regardent donc exclusivement l'élection des Hébreux, c'est-à-dire (ainsi que nous l'avons montré au chap. III) leur bien-être matériel et temporel et la tranquillité de leur empire ; et par conséquent elles n'ont pu avoir d'usage qu'autant que cet empire était debout.

On demandera, maintenant, pourquoi, dans l'Ancien Testament, les cérémonies sont rattachées à la loi divine. C'est qu'elles étaient fondées sur la révélation, ou du moins sur des bases que la révélation avait posées. Au surplus, comme une bonne raison, si solide qu'elle puisse être, n'a jamais grand effet sur les théologiens, je vais m'attacher à confirmer ici par l'autorité de l'Écriture ce que j'ai établi ailleurs d'une autre façon ; et pour répandre encore plus de clarté sur cette matière, j'expliquerai en quel sens et comment les cérémonies servirent à l'établissement et à la conservation de l'empire hébreu.

S'il y a un point clairement établi dans *Isaïe*, c'est que la loi divine, prise en elle-même, ne consiste point dans des cérémonies, mais dans cette loi universelle qui nous ordonne de bien vivre. Au chap. Ier, vers. 10, le prophète invite son peuple à apprendre de lui la voie divine, et après en avoir exclu toute espèce de sacrifices et de fêtes, il la leur découvre enfin (vers. 16, 17) et la fait consister tout entière dans la purification de l'âme,

dans la pratique de la vertu et l'habitude des bonnes actions, enfin dans la charité pour les misérables. Le témoignage du psalmiste n'est pas moins formel quand il dit en parlant à Dieu (psaume XL, vers. 7, 9) : " *Vous n'avez voulu ni sacrifices ni présents ; vous m'avez ouvert les oreille* [26]*, mais vous ne m'avez demandé ni holocauste, ni oblation pour le péché. Et moi, mon Dieu, j'ai voulu me conformer à votre volonté ; car votre loi est dans mes entrailles.* " Ainsi donc le psalmiste n'entend par la loi de Dieu que celle qui est gravée au fond de nos entrailles ; et il en exclut les cérémonies, parce qu'elles ne tirent point leur bonté d'elles-mêmes, mais seulement du fait de leur institution, et n'ont pas par conséquent le caractère d'une loi primitive. Je pourrais citer un grand nombre de passages de l'Écriture pour confirmer cette doctrine ; mais les deux qui précèdent suffisent à mon objet.

Je puis également établir par l'Écriture sainte que les cérémonies ne sont d'aucun usage pour la vraie béatitude, et ne regardent que la prospérité temporelle de l'empire. L'Écriture, en effet, ne promet pour prix de l'exacte observation des cérémonies que des avantages et des plaisirs tout corporels ; la loi divine seule, la loi universelle, donne la béatitude. Qu'on parcoure les cinq livres communément appelés livres de Moïse, on n'y trouvera d'autre récompense promise que la félicité temporelle : les honneurs, la renommée, la victoire, les richesses, les plaisirs, la santé. Je sais que ces cinq livres contiennent, outre les cérémonies, plusieurs préceptes de morale ; mais aucun de ces préceptes n'a le caractère d'une prescription universelle. Ce sont des règles de conduite mises à la portée des Hébreux et particulièrement appropriées à leur génie, qui n'ont par conséquent rapport qu'à la prospérité de l'empire. Par exemple, ce n'est point à titre de docteur ni de prophète que Moïse ordonne aux Juifs de ne point tuer, de ne point voler ; c'est à titre de législateur et de souverain. En effet, il ne se fonde point sur la raison pour imposer de tels commandements, mais bien sur les peines attachées à la désobéissance ; or ces peines peuvent et doivent même varier suivant le génie de chaque peuple, comme l'expérience nous l'enseigne très-clairement. Pour prendre un cas particulier, je dis que Moïse, en défendant l'adultère, n'avait en vue que l'intérêt de l'État ; car s'il avait voulu imposer une prescription morale qui n'eût pas seulement rapport à l'intérêt de l'État, mais aussi à la tranquillité et à la vraie béatitude des âmes, alors, au lieu de condamner seulement l'action extérieure, il aurait condamné en même temps le consentement intérieur de l'âme, comme fit plus tard Jésus-Christ, qui n'enseigna autre chose que des principes

universels de morale (voyez *Matthieu*, chap. V, vers. 23) et promit à ses élus un prix spirituel, bien différent des récompenses toutes corporelles de Moïse. Jésus-Christ, je le répète, eut pour mission, non pas de conserver tel ou tel empire ou d'instituer des lois, mais seulement d'enseigner aux hommes la loi morale, la loi universelle. Et c'est en ce sens qu'il n'abrogea pas la loi de Moïse, car il ne chercha point à introduire dans l'État des lois nouvelles ; tout au contraire, il n'eut rien tant à cœur que d'enseigner la morale et de la distinguer des lois de l'État. Or, s'il agissait de la sorte, c'était surtout à cause de l'ignorance des pharisiens, qui étaient persuadés que la vraie béatitude, la perfection, c'était de défendre les droits de l'État, c'est-à-dire la loi de Moïse, qui, nous l'avons vu, ne concernait que l'État, et avait moins servi à éclairer les Hébreux qu'à les soumettre par la force.

Mais je reviens à mon sujet, et je m'empresse de citer de nouveaux passages de l'Écriture où elle ne promet pour l'observation exacte des cérémonies d'autre récompense que des avantages corporels, et réserve la béatitude à ceux qui pratiquent la loi divine. Entre les prophètes, aucun n'est plus formel sur ce point qu'Isaïe. Au chapitre LVIII, après avoir flétri l'hypocrisie, il recommande la liberté et la charité ; or voici les récompenses qu'il promet aux justes (vers. 8) : " *Alors votre lumière éclatera comme l'aurore, et votre santé refleurira soudain ; votre justice marchera devant vous, et la gloire de Dieu vous réunira*[27]. " Isaïe recommande ensuite le sabbat ; et, pour prix du zèle qu'on mettra à l'observer, voici ce qu'il promet (*ibid.*, vers. 14) : " *Alors vous vous réjouirez avec le Seigneur*[28]. *Je vous ferai monter à cheval sur les lieux les plus élevés de la terre* [29] *; et je vous donnerai pour nourriture l'héritage de Jacob votre père, suivant la parole sortie de la bouche de Jéhovah.* " Il résulte du rapprochement de ces deux passages d'Isaïe que, pour prix d'une vie libre et charitable, il promet dans ce monde la santé de l'âme et du corps, et dans l'autre la gloire de Dieu ; tandis qu'il ne propose d'autre récompense, pour l'exactitude aux cérémonies, que la sécurité et la prospérité de l'État et la félicité corporelle. Dans les psaumes XV et XXIV, pourquoi n'est-il fait aucune mention des cérémonies, pourquoi n'y trouve-t-on que des prescriptions morales ? c'est qu'il ne s'agit là que de la béatitude, bien qu'elle soit annoncée sous la forme de parabole. La montagne de Dieu en effet, les tentes qui y sont dressées et le séjour qu'on y promet, tout cela, il ne faut pas en douter, figure la béatitude et la

tranquillité de l'âme, et ne peut indiquer en aucune façon ni la montagne de Jérusalem ni le tabernacle de Moïse, ces deux lieux n'étant habités par personne, et les lévites seuls ayant le privilège de les administrer. Il faut entendre dans le même sens toutes ces sentences de Salomon que j'ai citées dans le chapitre qui précède, et qui ne promettent la vraie béatitude qu'à ceux qui cultivent la sagesse. *Comprendre*, en effet, *la crainte de Dieu, et trouver la science de Dieu*, qu'est-ce autre chose que la béatitude ?

Pour prouver maintenant que les Hébreux ne sont plus tenus, après la destruction de leur empire, à pratiquer les cérémonies, il me suffira de citer ce passage de Jérémie où, prédisant la prochaine destruction de Jérusalem, il s'exprime en ces termes : " *Dieu n'accorde son amour qu'à ceux qui savent et qui comprennent que c'est lui qui exerce dans ce monde la miséricorde et la justice ; et nul ne sera digne de louange à l'avenir s'il ignore ces choses* " (voyez chap. IX, vers. 23). Ce qui revient à dire qu'après la destruction de Jérusalem, Dieu n'exige plus des Juifs aucun culte particulier, et ne leur demande que de pratiquer la loi naturelle imposée à tous les humains. Le Nouveau Testament confirme pleinement cette interprétation, et il ne contient que des préceptes de morale et la promesse du royaume céleste pour quiconque s'y conformera. Quant aux cérémonies, aussitôt que l'Évangile commença à être prêché parmi les nations dont l'état politique n'était pas celui des Juifs, les apôtres y renoncèrent ; et si les pharisiens, après la chute de l'empire, continuèrent à les célébrer, au moins en partie, ce fut moins pour plaire à Dieu que pour faire acte d'opposition contre les chrétiens. Voyez en effet ce qui arriva après la première destruction de Jérusalem, lors de la captivité de Babylone. Les Juifs, n'étant pas alors, que je sache, divisés en plusieurs sectes, négligèrent incontinent les cérémonies. Bien plus, ils dirent adieu à toute la loi de Moïse, et, laissant tomber dans l'oubli la législation de leur patrie comme entièrement superflue, ils commencèrent à se mêler avec le reste des nations. Tout cela résulte clairement des livres d'Hesdras et de Néhémias : il faut donc conclure que les Juifs ne sont pas plus tenus d'obéir à la loi de Moïse après la dissolution de leur empire, qu'ils ne l'étaient avant son établissement. Nous voyons en effet qu'avant la sortie d'Égypte, tandis qu'ils vivaient au sein des nations étrangères, ils n'avaient aucune législation qui leur fût propre, et ne se soumettaient à aucun autre droit qu'au droit naturel, et aussi sans doute au droit de l'empire où ils vivaient, en tant qu'il n'était pas contraire au droit naturel. Les patriarches, il est vrai,

ont offert à Dieu des sacrifices ; mais ç'a été uniquement pour s'exciter davantage à la dévotion, accoutumés qu'ils étaient aux sacrifices depuis leur enfance : on sait en effet qu'à partir du temps d'Énos les hommes avaient pris l'habitude d'offrir des sacrifices, comme un moyen d'entretenir dans leur âme des sentiments de piété. Si donc les patriarches ont fait comme tout le monde, ce n'est point en vertu d'un ordre particulier de Dieu, mais par l'inspiration de cette loi divine qui est commune à tous les hommes, et pour se conformer aux habitudes religieuses du temps ; et s'ils ont obéi, en agissant de la sorte, à quelque pouvoir, ce ne peut être qu'au pouvoir de l'État où ils vivaient et dont ils subissaient les lois (comme nous l'avons déjà remarqué au chap. III, à propos de Maltkisedek).

Je crois que les réflexions et les citations qui précèdent confirment suffisamment ma doctrine par l'autorité de l'Écriture. Il me reste à expliquer comment et sous quel rapport les cérémonies religieuses ont servi à l'établissement et à la conservation de l'empire hébreu ; c'est ce que je vais faire le plus brièvement possible et en m'appuyant sur les principes les plus généraux.

La société n'est pas seulement utile aux hommes pour la sécurité de la vie ; elle a pour eux beaucoup d'autres avantages, elle leur est nécessaire à beaucoup d'autres titres. Car si les hommes ne se prêtaient mutuellement secours, l'art et le temps leur manqueraient à la fois pour sustenter et conserver leur existence. Tous, en effet, ne sont pas également propres à toutes choses, et aucun homme n'est capable de suffire à tous les besoins auxquels un seul homme est asservi. La force et le temps manqueraient donc, je le répète, à chaque individu, s'il était seul pour labourer la terre, pour semer le blé, le moissonner, le moudre, le cuire, pour tisser son vêtement, fabriquer sa chaussure, sans parler d'une foule d'arts et de sciences essentiellement nécessaires à la perfection et au bonheur de la nature humaine. Aussi voyons-nous les hommes qui vivent dans la barbarie traîner une existence misérable et presque brutale ; et encore, le peu de ressources dont ils disposent, si grossières qu'elles soient, ils ne les auraient pas s'ils ne se prêtaient pas mutuellement le secours de leur industrie. Maintenant il est clair que si les hommes avaient été ainsi organisés par la nature que leurs désirs fussent toujours réglés par la raison, la société n'aurait pas besoin de lois ; il suffirait d'enseigner aux hommes les vrais préceptes de la morale pour qu'ils fissent spontanément, sans contrainte et

sans effort, tout ce qu'il serait véritablement utile de faire. Mais la nature humaine n'est pas ainsi constituée. Chacun sans doute cherche son intérêt, mais ce n'est point la raison qui règle nos désirs ; ce n'est point elle qui prononce sur l'utilité des choses, c'est le plus souvent la passion et les affections aveugles de l'âme, lesquelles nous attachent au présent et à leur objet propre, sans souci des autres objets et de l'avenir. Que résulte-t-il de là ? qu'aucune société ne peut subsister sans une autorité, sans une force, et par conséquent sans des lois qui gouvernent et contiennent l'emportement effréné des passions humaines. Toutefois, la nature humaine ne se laisse pas entièrement contraindre, comme dit Sénèque le tragique ; il n'est donné à personne de faire durer un gouvernement violent, et la modération seule donne la stabilité. En effet, qui n'agit que par crainte ne fait rien que contre son gré, et sans plus songer si ce qu'on lui commande est utile ou nécessaire, il ne cherche qu'à sauver sa tête et à échapper au supplice dont il est menacé. J'ajoute qu'il est impossible aux sujets en pareil cas de ne pas se réjouir du mal qui arrive au maître, bien que ce mal rejaillisse sur eux-mêmes, de ne pas lui souhaiter toutes sortes d'infortunes, de ne pas lui en causer enfin dès qu'ils le peuvent. On sait aussi que rien ne nous est plus insupportable que d'être asservis à nos semblables et de vivre sous leur loi. Je remarque enfin que la liberté une fois donnée aux hommes, il est extrêmement difficile de la leur reprendre. Voici maintenant la conclusion où j'en veux venir. Premièrement, le pouvoir doit être, autant que possible, entre les mains de la société tout entière, pour que chacun n'obéisse qu'à soi-même et non à son égal ; ou si l'on donne le pouvoir à un petit nombre, ou même à un seul, ce dépositaire unique de l'autorité doit avoir en lui quelque chose qui l'élève au-dessus de la nature humaine, ou du moins il doit s'efforcer de le faire croire au vulgaire. En second lieu, les lois doivent être, dans un État quelconque, instituées de telle sorte que les hommes y soient contenus moins par la crainte du châtiment que par l'espérance des biens qu'ils désirent avec le plus d'ardeur ; car de cette façon le devoir est pour chacun d'accord avec ses désirs. Enfin, puisque l'obéissance consiste à se conformer à un certain ordre en vertu du seul pouvoir de celui qui le donne, il s'ensuit que dans une société où le pouvoir est entre les mains de tous et où les lois se font du consentement de tout le monde, personne n'est sujet à l'obéissance ; et soit que la rigueur des lois augmente ou diminue, le peuple est toujours également libre, puisqu'il agit de son propre gré, et non par la crainte d'une autorité étrangère. C'est justement le contraire qui

arrive dans un gouvernement absolu : tous les citoyens y agissent en effet par l'autorité d'un seul ; et s'ils n'ont pas pris dès l'enfance l'habitude de cette dépendance, il sera difficile au souverain d'introduire de nouvelles lois et de reprendre au peuple la part de liberté qu'il lui aura une fois accordée.

Ces principes posés d'une manière générale, je viens à la république des Hébreux. À la sortie d'Égypte, les Hébreux, ne subissant plus la loi d'une nation étrangère, pouvaient à leur gré se donner des institutions, établir tel ou tel gouvernement, occuper enfin le pays qui leur convenait le mieux. Mais il se rencontrait que la chose dont ils étaient le plus incapables, c'était justement d'établir une sage législation et de se gouverner par eux-mêmes ; le génie de cette nation était grossier, et les misères de l'esclavage avaient énervé presque toutes les âmes. Il fallut donc que le pouvoir se concentrât aux mains d'un seul homme, que cet homme eût autorité sur les autres et les fît obéir par la force, en un mot qu'il établît des lois et se chargeât de les interpréter pour l'avenir. Moïse n'eut point de peine à conserver ce grand pouvoir. C'était un homme qu'élevait au-dessus de tous sa vertu divine, et qui sut la faire regarder comme telle par le peuple et en donner de nombreux témoignages (voyez l'*Exode*, chap. XIV, dernier verset ; chap. XXIX, vers. 9). Grâce à cette vertu divine, il institua donc des lois et en prescrivit l'exécution ; mais il mit tous ses soins à ce que le peuple fît son devoir de son propre mouvement et non par crainte. Deux raisons principales lui conseillaient d'agir de la sorte : l'entêtement du peuple (que la force toute seule ne peut surmonter) et la guerre toujours menaçante. Or on sait que pour réussir à la guerre il faut plutôt encourager les soldats que les effrayer par des menaces et des supplices ; car alors chacun a plus de zèle pour faire briller son courage et sa grandeur d'âme qu'il n'en aurait pour éviter un châtiment. C'est pour cela que Moïse, par vertu divine et par ordre divin, introduisit la religion dans le gouvernement ; de cette façon le peuple faisait son devoir, non par crainte, mais par dévotion. Moïse s'attacha aussi à combler les Juifs de bienfaits, et il leur fit au nom de Dieu pour l'avenir les plus brillantes promesses. Ses lois furent, à mon avis, d'une sévérité très-modérée, et c'est un point que chacun m'accordera aisément, s'il veut bien étudier suffisamment ces lois et tenir compte de toutes les conditions qui étaient requises pour condamner un coupable. Enfin, pour que le peuple, qui était incapable de se gouverner par lui-même, fût dans une dépendance étroite de son chef, il ne laissa aucune des actions de la vie à la discrétion de ces hommes qu'un long esclavage

avait accoutumés à l’obéissance ; si bien qu’il leur était impossible d’agir un seul instant sans être obligés de se souvenir de la loi et d’obéir à ses prescriptions, c’est-à-dire à la volonté du souverain. Pour labourer, pour semer, pour faire la moisson, ils n’avaient pas à suivre leur volonté, mais bien un règlement précis et déterminé. Ce n’est pas tout : ils ne pouvaient pas manger, se vêtir, raser leur tête ou leur barbe, s’égayer un instant, rien faire, en un mot, sans se conformer aux ordres et aux préceptes de la loi. Et non-seulement leurs actions étaient réglées d’avance, mais ils étaient obligés d’avoir au seuil de leur maison, sur leurs mains, sur leur front, des signes qui sans cesse les rappelassent à l’obéissance.

On doit parfaitement comprendre maintenant quel était l’objet des cérémonies : c’était que les hommes suivissent la volonté d’autrui au lieu de la leur ; c’était que chacune de leurs pensées et de leurs actions fût un témoignage qu’ils ne dépendaient pas d’eux-mêmes, mais d’une autre puissance. Or, il résulte de là que les cérémonies n’ont aucun rapport à la béatitude, et que toutes celles de l’Ancien Testament, en un mot, toute la loi de Moïse ne regarde que l’empire des Hébreux, et conséquemment leurs seuls intérêts matériels.

Pour ce qui est des cérémonies du christianisme, comme le baptême, la cène, les fêtes, les prières publiques, et toutes les autres cérémonies communes de tout temps à tous les chrétiens, en supposant qu’elles aient été instituées par Jésus-Christ ou par les apôtres (ce qui n’est pas suffisamment démontré), elles ne sont autre chose que des signes extérieurs de l’Église universelle ; elles n’ont rien, dans l’objet de leur institution, qui intéresse la béatitude, et il ne faut leur attribuer aucune vertu sanctifiante. En effet, bien qu’elles n’aient pas été établies par raison politique, elles n’ont pourtant pas d’autre but que de maintenir l’intégrité de la société chrétienne. Aussi l’homme qui vit dans la solitude n’est nullement obligé de les mettre en pratique, et ceux qui vivent dans un État où la religion chrétienne est interdite sont bien obligés de s’abstenir de toutes cérémonies, ce qui ne les empêche pas de pouvoir jouir de la béatitude. Je citerai l’exemple du Japon, où l’on sait qu’il est défendu de pratiquer le christianisme ; et la compagnie des Indes orientales ordonne aux Hollandais qui séjournent dans ce pays de renoncer à la profession extérieure de leur religion. Il est inutile d’apporter ici d’autres exemples ; et bien qu’il me fût aisé de confirmer celui que j’ai donné par l’autorité du Nouveau Testament et par d’autres témoignages

d'une clarté parfaite, je préfère passer outre, ayant un autre objet qu'il me tarde d'aborder. Je vais donc, sans insister plus longtemps, traiter le second point de ce chapitre, et faire voir sous quel rapport il est nécessaire de croire aux récits historiques contenus dans l'Écriture. Or, pour éclaircir cette matière par la lumière naturelle, je crois qu'il faut procéder comme il suit.

Quiconque aspire à persuader les hommes et prétend leur faire embrasser une doctrine qui n'est pas évidente d'elle-même est tenu de s'appuyer sur une autorité incontestée, comme l'expérience ou la raison ; il doit invoquer le témoignage des faits que les hommes ont constatés par les sens, ou bien partir de principes intellectuels, d'axiomes immédiatement évidents. Mais il faut observer, quand on se sert de preuves fondées sur l'expérience, que si elles ne sont point accompagnées d'une intelligence claire et distincte des faits, on pourra bien alors convaincre les esprits, mais il sera impossible, surtout en matière de choses spirituelles et qui ne tombent pas sous les sens, de porter dans l'entendement cette lumière parfaite qui entoure les axiomes, lumière qui dissipe tous les nuages, parce qu'elle a sa source dans la force même de l'entendement et dans l'ordre de ses perceptions. D'un autre côté, comme il faut le plus souvent, pour déduire les choses des seules notions intellectuelles, un long enchaînement de perceptions, et en outre une prudence, une pénétration d'esprit et une sagesse fort rares, les hommes aiment mieux s'instruire par l'expérience que déduire toutes leurs perceptions, en les enchaînant l'une à l'autre, d'un petit nombre de principes. Que résulte-t-il de là ? c'est que quiconque veut persuader une doctrine aux hommes et la faire comprendre, je ne dis pas du genre humain, mais d'une nation entière, doit l'établir par la seule expérience, et mettre ses raisons et ses définitions à la portée du peuple, qui fait la plus grande partie de l'espèce humaine ; autrement, s'il s'attache à enchaîner ses raisonnements et à disposer ses définitions dans l'ordre le plus convenable à la liaison rigoureuse des idées, il n'écrit plus que pour les doctes, et ne peut plus être compris que d'un nombre d'individus très-petit par rapport à la masse ignorante de l'humanité.

On conçoit maintenant que l'Écriture sainte ayant été révélée pour la nation juive et même pour tout le genre humain, les vérités qu'elle contient aient dû être mises à la portée du vulgaire et fondée sur la seule expérience. Je m'explique. En fait de vérités spéculatives, l'enseignement de l'Écriture se réduit à celles-ci : qu'il existe un Dieu, c'est-à-dire un Être qui a fait

toutes choses et qui les dirige et les maintient avec une extrême sagesse ; que ce Dieu prend grand soin des hommes, je veux dire de ceux qui vivent dans la piété et l'honnêteté, et qu'il accable les autres de supplices et les sépare d'avec les bons. Toutes ces vérités, l'Écriture les prouve par l'expérience, c'est-à-dire par une suite de récits ; elle ne fait pas de définitions ; elle proportionne ses paroles et ses preuves à l'intelligence du peuple ; et bien que l'expérience soit incapable de nous donner aucune connaissance claire des vérités qu'enseignent les saintes Écritures et de nous faire comprendre ce que c'est que Dieu, pourquoi il maintient et dirige toutes choses, pourquoi enfin il prend soin de l'humanité, elle a pourtant la force d'instruire et d'éclairer les hommes autant qu'il est nécessaire pour plier les âmes à l'obéissance et à la dévotion.

Les principes que je viens de poser expliquent assez, ce me semble, sous quel rapport et à quelle sorte de personnes la croyance aux récits historiques de l'Écriture est nécessaire. On voit en effet que le peuple, dont le génie grossier est incapable de percevoir les choses d'une façon claire et distincte, ne peut absolument se passer de ces récits. Une autre conséquence à laquelle nous sommes conduits, c'est que celui qui nie les récits de l'Écriture parce qu'il ne croit pas en Dieu ni en sa providence est un impie ; mais pour celui qui sans connaître ces récits ne laisse pas de savoir par la lumière naturelle qu'il existe un Dieu, et d'être éclairé sur les autres vérités que nous rappelions tout à l'heure, s'il mène d'ailleurs une vie réglée par la raison, je dis qu'il est parfaitement heureux ; et j'ajoute même qu'il est plus heureux que le vulgaire, puisqu'il possède non-seulement une croyance vraie, mais une conception claire et distincte de cette croyance. Il résulte enfin de nos principes qu'un homme qui ne connaît pas l'Écriture et n'est pas non plus éclairé sur les grands objets de la foi par la lumière naturelle, un tel homme est, je ne dis pas un impie, un esprit rebelle, mais quelque chose qui n'a rien d'humain, presque une brute, un être abandonné de Dieu.

Au surplus, qu'on le remarque bien, en disant que la connaissance des récits de l'Écriture est nécessaire au peuple, nous n'entendons pas parler de toutes les histoires qui sont contenues dans les livres saints, mais seulement des principales ; je veux dire de celles qui peuvent, sans le secours des autres, mettre en pleine lumière les vérités de la foi et ébranler fortement l'âme des hommes. Car si tous les récits de l'Écriture étaient nécessaires pour établir la doctrine qu'elle enseigne, et s'il fallait les embrasser tous à la

fois pour en déduire une conclusion pratique, la connaissance de la religion surpasserait alors, je ne dis pas l'esprit du peuple, mais l'esprit humain, puisqu'il serait visiblement impossible de se rendre attentif à un si grand nombre de récits historiques, avec le cortège de leurs circonstances et des conséquences doctrinales qu'il faudrait en déduire. Pour moi j'ai peine à croire que ceux mêmes qui nous ont transmis l'Écriture telle que nous l'avons aient eu un génie assez puissant pour embrasser un si grand objet ; et je me persuade plus difficilement encore qu'on ne puisse entendre la doctrine de l'Écriture sans connaître les troubles domestiques de la famille d'Isaac, les conseils d'Achitophel à Absalon, la guerre civile des enfants de Juda et de ceux d'Israël, et autres récits de ce genre ; car il faudrait croire alors que les premiers Juifs du temps de Moïse n'ont pu connaître la vérité sur Dieu avec autant de facilité que les contemporains d'Hesdras. Mais tout ceci sera expliqué plus longuement dans la suite de cet ouvrage.

Le peuple n'est donc obligé de connaître que ceux d'entre les récits historiques de l'Écriture qui portent les âmes avec plus de force à l'obéissance et à la dévotion. Or il n'est pas capable de faire lui-même ce discernement, puisque ce qui le charme par-dessus tout, ce n'est pas la doctrine morale contenue dans les récits, c'est bien plutôt le récit lui-même, avec les circonstances singulières et imprévues qui s'y rencontrent. Voilà pourquoi le peuple a besoin non-seulement de la connaissance de l'Écriture, mais de pasteurs, de ministres de l'Église, qui lui donnent un enseignement proportionné à la faiblesse de son intelligence. Mais, pour ne point nous écarter de notre sujet, revenons à la conclusion que nous voulons établir, savoir : que la croyance aux récits historiques, quels que soient ces récits, n'a rien à voir avec la loi divine, et ne peut par elle-même conduire les hommes à la béatitude ; enfin, que cette croyance n'a d'autre utilité que celle de la doctrine qui y est contenue, laquelle peut seule rendre certains récits historiques préférables à d'autres récits. C'est sous ce point de vue que les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont supérieurs à ceux de l'histoire profane, et se distinguent entre eux par des degrés divers d'excellence, suivant qu'on en peut tirer des croyances plus ou moins salutaires. Si donc quelqu'un se met à lire l'Écriture et ajoute foi à tous ses récits sans faire attention à la doctrine qui en découle et sans s'appliquer à devenir meilleur, c'est exactement comme s'il lisait l'Alcoran, ou des poèmes dramatiques, ou du moins ces histoires ordinaires que tout le monde lit avec distraction ; tandis qu'au contraire celui qui ne connaît l'Écriture en

aucune façon, mais dont l'âme est pleine de croyances salutaires et la conduite réglée par la raison, celui-là, dis-je, est véritablement heureux, et l'esprit du Christ est en lui. C'est là justement le contraire du sentiment des Juifs : ils prétendent que les croyances vraies et la vraie règle de conduite ne servent de rien à la béatitude, tant que les hommes ne sont éclairés que de la lumière naturelle et ne connaissent pas la loi révélée à Moïse. Voici les propres paroles de Maimonides, qui ose professer ouvertement cette doctrine (*Rois*, chap. VIII, loi 11) : " *Quiconque reçoit les sept commandements* [30] *et les exécute avec zèle doit être compté parmi les pieux des nations et les héritiers du monde à venir ; à condition toutefois qu'il reçoive et pratique ces commandements, parce que Dieu les a donnés dans sa loi et nous les a révélés par l'organe de Moïse, après les avoir déjà prescrits aux fils de Noé ; mais s'il ne pratique les commandements de Dieu que par l'inspiration de la raison, ce n'est plus un habitant du céleste royaume, ce n'est plus un des pieux ni un des savants des nations.* " À ces paroles de Maimonides, R. Joseph, fils de Shem Tob, dans son livre intitulé *Kelod Elohim*, c'est-à-dire *Gloire de Dieu*, ajoute qu'Aristote (le premier des auteurs à ses yeux, et qui dans sa morale est arrivé à la perfection), Aristote lui-même, bien qu'il ait embrassé tout ce qui se rapporte à la méthode véritable et n'ait rien oublié d'essentiel, n'a pourtant pas pu faire son salut, parce qu'il n'a pas connu les principes qu'il enseigne comme des enseignements divins révélés par la voix des prophètes, mais comme des données de la raison. Mais j'espère bien que tout lecteur attentif reconnaîtra que ce sont là de pures imaginations, qui n'ont de fondement ni dans la raison ni dans l'Écriture ; de sorte qu'il suffit, pour réfuter de semblables doctrines, de les exposer. Je ne veux pas non plus discuter l'opinion de ceux qui prétendent que la lumière naturelle n'a rien de bon à nous apprendre touchant le salut. Ces personnes ne s'accordant pas à elles-mêmes une droite raison, il est tout simple qu'elles ne donnent aucune raison de leurs sentiments ; et si elles se targuent d'une connaissance supérieure à la raison, ce n'est là qu'une chimère parfaitement déraisonnable, comme le montre assez leur manière ordinaire de vivre. Mais il est inutile de m'expliquer ici plus ouvertement. Je me bornerai à dire en terminant qu'on ne peut connaître personne que par ses œuvres. Celui donc qui est riche en fruits de cette espèce, c'est-à-dire qui possède la charité, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la foi, la mansuétude, la continence, je dis de lui avec Paul (*aux Galates*, chap. V, vers. 22) que la loi de Dieu n'est pas écrite

contre lui ; et soit que la seule raison l'instruise ou la seule Écriture, je dis aussi que c'est Dieu qui véritablement l'instruit et lui donne le parfait bonheur. Voilà tout ce que j'avais à exposer sur la loi divine.

CHAPITRE VI
-
Des miracles

De même que les hommes appellent divine toute science qui surpasse la portée de l'esprit humain, ils voient la main de Dieu dans tout phénomène dont la cause est généralement ignorée. Le vulgaire en effet est persuadé que la puissance et la providence divines n'éclatent jamais si visiblement que lorsqu'il arrive dans la nature quelque chose d'extraordinaire et qui choque les idées reçues, surtout si l'événement tourne au profit et à l'avantage des hommes. Aussi rien ne prouve plus clairement aux yeux du peuple l'existence de Dieu que l'interruption soudaine de l'ordre de la nature ; et de là vient que ceux qui expliquent toutes choses, et même les miracles, par des causes naturelles, et s'efforcent de les comprendre, sont accusés de nier Dieu, ou du moins la providence de Dieu. Tant que la nature suit son cours ordinaire, on s'imagine que Dieu ne fait rien ; et réciproquement, pendant que Dieu agit, la puissance de la nature semble suspendue et ses forces oisives, de façon qu'on établit ainsi deux puissances distinctes l'une de l'autre, celle de Dieu et celle de la nature, laquelle toutefois est déterminée par Dieu d'une certaine façon, ou, comme la plupart le croient maintenant, créée par lui. Mais qu'entend-on par chacune de ces puissances, Dieu et la nature ? voilà ce que le vulgaire ne sait pas ; la puissance de Dieu, c'est pour lui quelque chose comme l'autorité royale ; la nature, c'est une force impétueuse et aveugle. Le vulgaire donne donc aux phénomènes extraordinaires de la nature le nom de miracles, c'est-à-dire d'ouvrages de Dieu, et soit par dévotion, soit en haine de ceux qui cultivent les sciences naturelles, il se complaît dans l'ignorance des causes, et ne veut entendre parler que de ce qu'il admire, c'est-à-dire de ce qu'il ignore. Le seul moyen pour lui d'adorer Dieu et de rapporter toutes choses à son empire et à sa volonté, c'est de supprimer les causes naturelles, de bouleverser l'ordre des choses, et de se représenter la puissance de la nature enchaînée par celle de Dieu.

Si l'on cherche l'origine de ces préjugés, il faut, à ce qu'il me semble, remonter jusqu'aux premiers Hébreux. On sait que les nations païennes de cette époque adoraient des dieux visibles, comme le Soleil, la Lune, la Terre, l'Eau, l'Air, etc. Pour les convaincre d'erreur, pour leur montrer que

ces divinités faibles et changeantes étaient sous l'empire d'un Dieu invisible, les Hébreux racontaient les miracles dont ils avaient été témoins, s'efforçant de prouver en outre par ces récits que le Dieu qu'ils adoraient gouvernait la nature entière pour leur seul avantage. Cet exemple a séduit si fortement les hommes qu'ils n'ont pas cessé depuis lors d'imaginer les miracles ; chaque nation a voulu faire croire qu'elle est plus chère à Dieu que toutes les autres, que Dieu a tout créé pour elle, et qu'il dirige tout vers cet unique dessein. Voilà l'excès d'arrogance où la stupidité du vulgaire s'est portée. Dans la grossièreté de ses idées touchant Dieu et la nature, il confond les volontés de Dieu avec les désirs des hommes, et se représente la nature si bornée que l'homme en est la partie principale. Mais c'est assez parler des opinions et des préjugés du vulgaire sur la nature et les miracles ; j'arrive aux quatre principes que je me propose de démontrer ici dans l'ordre suivant. 1° J'établirai d'abord que rien n'arrive contre l'ordre de la nature, et qu'elle suit sans interruption un cours éternel et immuable ; j'expliquerai en même temps ce qu'il faut entendre par miracle. 2° Je prouverai que ce ne sont point les miracles qui peuvent nous faire connaître l'essence et l'existence de Dieu, ni par conséquent sa providence, toutes ces vérités se comprenant beaucoup mieux par l'ordre constant et immuable de la nature. 3° Je prouverai par plusieurs exemples tirés de l'Écriture que l'Écriture elle-même n'entend rien autre chose par les décrets, les volontés de Dieu, et conséquemment par sa providence, que l'ordre même de la nature qui résulte nécessairement de ses éternelles lois. 4° Je traiterai en dernier lieu de la manière d'interpréter les miracles de l'Écriture, et marquerai les points principaux qu'il convient de considérer dans le récit de ces miracles. Tels sont les divers objets qui feront la matière du présent chapitre, et, si je ne me trompe, il n'en est pas un qui ne doive beaucoup servir au dessein que je me propose dans tout cet ouvrage.

Pour établir mon premier principe, il me suffit de rappeler ce que j'ai démontré au chap. IV, sur la loi divine, savoir : que tout ce que Dieu veut ou détermine enveloppe une nécessité et une vérité éternelles. L'entendement de Dieu ne se distinguant pas, nous l'avons prouvé, de sa volonté, dire que Dieu veut une chose ou dire qu'il la pense, c'est affirmer exactement la même chose. En conséquence, la même nécessité en vertu de laquelle il suit de la nature et de la perfection de Dieu qu'il pense une certaine chose telle qu'elle est, cette même nécessité, dis-je, fait que Dieu veut cette chose telle qu'elle est. Or, comme rien n'est nécessairement vrai que par le seul décret

divin, il est évident que les lois universelles de la nature sont les décrets mêmes de Dieu, lesquels résultent nécessairement de la perfection de la nature divine. Si donc un phénomène se produisait dans l'univers qui fût contraire aux lois générales de la nature, il serait également contraire au décret divin, à l'intelligence et à la nature divine ; et de même si Dieu agissait contre les lois de la nature, il agirait contre sa propre essence, ce qui est le comble de l'absurdité. Je pourrais appuyer encore ma démonstration sur ce principe, que la puissance de la nature n'est, en réalité, que la puissance même et la vertu de Dieu, laquelle est le propre fond de l'essence divine ; mais ce surcroît de preuves est présentement superflu. Je conclus donc qu'il n'arrive rien dans la nature [31] qui soit contraire à ses lois universelles, rien, dis-je, qui ne soit d'accord avec ces lois et qui n'en résulte. Tout ce qui arrive se fait par la volonté de Dieu et son éternel décret : en d'autres termes, tout ce qui arrive se fait suivant des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles. Ces lois et ces règles, bien que toujours nous ne les connaissions pas, la nature les suit toujours, et par conséquent elle ne s'écarte jamais de son cours immuable. Or il n'y a point de bonne raison d'imposer une limite à la puissance et à la vertu de la nature, et de considérer ses lois comme appropriées à telle fin déterminée et non à toutes les fins possibles ; car la puissance et la vertu de la nature sont la puissance même et la vertu de Dieu ; les lois et les règles de la nature sont les propres décrets de Dieu ; il faut donc croire de toute nécessité que la puissance de la nature est infinie, et que ses lois sont ainsi faites qu'elles s'étendent à tout ce que l'entendement divin est capable d'embrasser. Nier cela, c'est soutenir que Dieu a créé la nature si impuissante et lui a donné des lois si stériles qu'il est obligé de venir à son secours, s'il veut qu'elle se conserve et que tout s'y passe au gré de ses vœux : doctrine aussi déraisonnable qu'il s'en puisse imaginer.

Maintenant qu'il est bien établi que rien n'arrive dans la nature qui ne résulte de ses lois, que ces lois embrassent tout ce que l'entendement divin lui-même est capable de concevoir, enfin que la nature garde éternellement un ordre fixe et immuable [32], il s'ensuit très-clairement qu'un miracle ne peut s'entendre qu'au regard des opinions des hommes, et ne signifie rien autre chose qu'un événement dont les hommes (ou du moins celui qui raconte le miracle) ne peuvent expliquer la cause naturelle par analogie avec d'autres événements semblables qu'ils sont habitués à observer. Je pourrais définir aussi le miracle : ce qui ne peut être expliqué par les

principes des choses naturelles, tels que la raison nous les fait connaître ; mais comme les miracles ont été faits pour le vulgaire, lequel était dans une ignorance absolue des principes des choses naturelles, il est certain que les anciens considéraient comme miraculeux tout ce qu'ils ne pouvaient expliquer de la façon dont le vulgaire explique les choses, c'est-à-dire en demandant à la mémoire le souvenir de quelque événement semblable qu'on ait l'habitude de se représenter sans étonnement ; car le vulgaire croit comprendre suffisamment une chose, quand elle a cessé de l'étonner. Les anciens donc, et tous les hommes en général jusqu'à notre temps, ou peu s'en faut, n'ont point eu d'autre criterium des événements miraculeux que celui que je viens de dire ; il ne faut par conséquent pas douter que dans les saintes Écritures il n'y ait une foule de choses miraculeuses qui s'expliquent très-simplement par les principes aujourd'hui connus des choses naturelles. C'est ce que nous avons déjà fait pressentir plus haut à propos du miracle de Josué arrêtant le soleil, et de la rétrogradation de ce même astre au temps d'Achaz ; mais nous traiterons bientôt plus au long cette matière de l'interprétation des miracles, qui fait en partie l'objet de ce chapitre.

Je veux établir maintenant mon second principe, qui est que les miracles ne nous font nullement comprendre ni l'essence, ni l'existence, ni la providence de Dieu, mais au contraire que toutes ces vérités nous sont manifestées d'une façon beaucoup plus claire par l'ordre fixe et immuable de la nature. Voici ma démonstration : l'existence de Dieu n'étant pas évidente d'elle-même [33], il faut nécessairement qu'on la déduise de certaines notions dont la vérité soit si ferme et si inébranlable qu'il n'y ait aucune puissance capable de les changer. Tout au moins faut-il que ces notions nous apparaissent avec ce caractère de certitude absolue, au moment où nous en inférons l'existence de Dieu ; sans quoi nous ne pourrions aboutir à une conclusion parfaitement assurée. Il est clair, en effet, que si nous venions à supposer que ces notions peuvent être changées par une puissance quelconque, nous douterions à l'instant même de leur vérité, nous douterions de l'existence de Dieu, qui se fonde sur elles ; en un mot, il n'est rien au monde dont nous pussions être certains. Maintenant, à quelles conditions disons-nous qu'une chose est conforme à la nature, ou qu'elle y est contraire ? à condition qu'elle soit conforme ou contraire à ces notions premières. Si donc nous venions à supposer que, par la vertu d'une certaine puissance, quelle qu'elle soit, il se produit dans la nature une chose contraire à la nature, il faudrait concevoir cette chose comme contraire aux

notions premières, ce qui est absurde ; à moins qu'on ne veuille douter des notions premières, et par conséquent de l'existence de Dieu et de toutes choses, de quelque façon que nous les percevions. Il s'en faut donc infiniment que les miracles, si l'on entend par ce mot un événement contraire à l'ordre de la nature, nous découvrent l'existence de Dieu ; loin de là, ils nous en feraient douter, puisque nous pourrions être absolument certains qu'il existe un Dieu en supprimant tous les miracles ; je veux dire en étant convaincus que toutes choses suivent l'ordre déterminé et immuable de la nature.

Supposons maintenant qu'on définisse le miracle : ce qui est inexplicable par les causes naturelles ; ou bien on entend que le miracle a au fond des causes naturelles, mais telles que l'intelligence humaine ne les peut découvrir ; ou bien que le miracle n'a d'autre cause que Dieu ou la volonté de Dieu. Or, comme tout ce qui se fait par des causes naturelles se fait aussi par la seule puissance et la seule volonté de Dieu, il faut nécessairement en venir à dire que le miracle, soit qu'il ait des causes naturelles, soit qu'il n'en ait pas, est une chose qui ne peut s'expliquer par une cause, c'est-à-dire une chose qui surpasse l'intelligence humaine. Or, une chose qui surpasse l'intelligence humaine ne peut rien nous faire comprendre ; car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, ou bien nous le concevons par soi-même, ou bien par quelque autre chose qui de soi se comprend d'une façon claire et distincte. Par conséquent un miracle, c'est-à-dire une chose qui surpasse l'intelligence humaine, ne peut nous faire comprendre l'essence et l'existence de Dieu, ni rien nous apprendre absolument de Dieu et de la nature ; au contraire, quand nous savons que toutes choses sont déterminées et réglées par la main divine, que les opérations de la nature résultent de l'essence de Dieu, et que les lois de l'univers sont ses décrets et ses volontés éternelles, nous connaissons alors d'autant mieux Dieu et sa volonté que nous pénétrons plus avant dans la connaissance des choses naturelles, que nous les voyons dépendre plus étroitement de leur première cause, et se développer suivant les éternelles lois qu'elle a données à la nature. Il suit de là qu'au regard de notre intelligence, les phénomènes que nous comprenons clairement et distinctement méritent bien plutôt qu'on les appelle ouvrages de Dieu et qu'on les rapporte à la volonté divine que ces miracles qui nous laissent dans une ignorance absolue, bien qu'ils occupent fortement l'imagination des hommes et les frappent d'étonnement et d'admiration ; car enfin, il n'y

a dans la nature que les choses dont nous avons une connaissance claire et distincte qui nous élèvent à une connaissance plus sublime de Dieu, et nous manifestent en traits éclatants sa volonté et ses décrets. C'est donc véritablement se jouer, quand on ignore une chose, que de recourir à la volonté de Dieu ; on ne fait par là que confesser très-ridiculement son ignorance. Un miracle, en effet, n'étant jamais qu'une chose limitée, et n'exprimant par conséquent qu'une puissance également limitée, il est certainement impossible de remonter d'un effet de cette nature à l'existence d'une cause infiniment puissante ; tout au plus a-t-on le droit de conclure qu'il existe une cause plus grande que l'effet produit. Je dis tout au plus, car il peut arriver que, par le concours de plusieurs causes, un effet se produise, dont la puissance, tout en restant inférieure à celle de toutes ces causes réunies, soit très-supérieure à la force de chacune d'elles. Au contraire, les lois de l'univers, ainsi que nous l'avons déjà montré, s'étendant à une infinité d'objets et se faisant concevoir sous un certain caractère d'éternité, la nature qui se développe, en suivant ces lois, dans un ordre immuable, est pour nous comme une manifestation visible de l'infinité, de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu. Concluons donc que les miracles ne nous font nullement connaître Dieu, ni son existence, ni sa providence, mais que toutes ces vérités se déduisent infiniment mieux de l'ordre fixe et immuable de la nature.

En concluant de la sorte, j'entends par miracle ce qui surpasse ou ce qu'on croit qui surpasse la portée de l'intelligence humaine. Car si l'on appelle miracle un bouleversement de l'ordre de la nature, ou une interruption de son cours, ou un fait qui contrarie ses lois, il faut dire alors, non plus seulement qu'un miracle ne pourrait donner aucune connaissance de Dieu, mais qu'il irait jusqu'à détruire celle que nous avons naturellement, et à nous faire douter de Dieu et de toutes choses. Je ne reconnais ici aucune différence entre un phénomène contraire à la nature et un phénomène au-dessus de la nature (par où l'on entend un phénomène qui, sans être contraire à la nature, ne peut être produit ou effectué par elle) ; un miracle en effet ne s'accomplissant pas hors de la nature, mais dans la nature elle-même, on a beau dire qu'il est seulement au-dessus d'elle, il faut nécessairement qu'il en interrompe le cours. Or, d'un autre côté, nous concevons le cours de la nature comme fixe et immuable par les propres décrets de Dieu. Si donc un phénomène se produisait dans la nature qui ne fût point conforme à ses lois, on devrait admettre de toute nécessité

qu'il leur est contraire, et qu'il renverse l'ordre que Dieu a établi dans l'univers en lui donnant des lois générales pour le régler éternellement. D'où il faut conclure que la croyance aux miracles devrait conduire au doute universel et à l'athéisme. Je considère donc mon second principe comme parfaitement établi, c'est à savoir qu'un miracle, de quelque façon qu'on l'entende, contraire à la nature ou au-dessus d'elle, est purement et simplement une absurdité, et qu'il ne faut voir dans les miracles des saintes Écritures que des phénomènes naturels qui surpassent ou qu'on croit qui surpassent la portée de l'intelligence humaine.

Mais, avant d'arriver à mon troisième point, je veux confirmer par l'Écriture cette doctrine que les miracles ne nous font point connaître Dieu. L'Écriture ne dit cela nulle part d'une manière expresse, mais on le peut inférer de plusieurs passages, notamment de celui où Moïse (*Deutéron*., chap. XIII) ordonne de punir de mort les faux prophètes, alors même qu'ils font des miracles. Voici ses paroles : " *Et bien que vous voyiez apparaître le signe, le prodige qu'il vous a prédit, etc., gardez-vous de croire* (pour cela) *aux paroles de ce prophète*, etc., *parce que le Seigneur votre Dieu veut vous tenter*, etc. ; *condamnez* (donc) *ce prophète à mort*, etc. " Il résulte clairement de ce passage que les faux prophètes font aussi des miracles, et que si les hommes n'étaient solidement prémunis par une connaissance véritable et un véritable amour de Dieu, les miracles pourraient leur faire adorer également les faux dieux et le vrai Dieu. Moïse ajoute en effet : " *Car Jéhovah, votre Dieu, vous tente pour savoir si vous l'aimez de tout votre cœur et de toute votre âme.* " Une autre preuve que tous ces miracles, en si grand nombre, ne pouvaient donner aux Israélites une idée saine de Dieu, c'est ce qui arriva quand ils crurent que Moïse les avait quittés : ils demandèrent à Aharon des divinités visibles, et, j'ai honte de le dire, ce fut un veau qui leur représenta le vrai Dieu, tant de miracles n'ayant abouti qu'à leur en donner pareille idée. On sait qu'Asaph, qui avait été témoin d'un si grand nombre de prodiges, douta de la providence de Dieu, et il se serait même écarté de la bonne voie s'il n'avait enfin compris la béatitude véritable (voyez psaume XXXVII). Salomon lui-même, et de son temps la prospérité des Hébreux était à son comble, Salomon a laissé échapper ce soupçon, que toutes choses sont livrées au hasard (voyez *Eccles*., chap. III, vers. 19, 20, 21 ; chap. IX, vers. 2, 3, etc.). Enfin, ç'a été pour presque tous les prophètes un mystère plein d'obscurité que l'accord qui existe entre la providence de Dieu, telle qu'ils la concevaient, et l'ordre de la nature et les

événements de la vie humaine. Or, cet accord a toujours été parfaitement visible pour les philosophes qui s'efforcent de comprendre les choses par des notions claires et non par des miracles, qui font consister la félicité véritable dans la seule vertu et dans la tranquillité de l'âme, qui enfin veulent obéir à la nature, et non pas la faire obéir, parce qu'ils savent de science certaine que Dieu dirige la nature suivant des lois universelles et non pas suivant les lois particulières de la nature humaine, en un mot que Dieu n'est pas seulement le Dieu du genre humain, mais le Dieu de la nature entière. Je conclus donc de tout ce qui précède que, d'après l'Écriture elle-même, les miracles ne donnent point de Dieu une connaissance vraie, ni de sa providence un clair témoignage. Je sais bien qu'il est souvent dit dans l'Écriture que Dieu a fait des prodiges pour se faire connaître aux hommes ; ainsi dans l'*Exode* (chap. X, vers. 2), Dieu trompe les Égyptiens et donne des signes de son existence, afin que les Israélites sachent qu'il est le vrai Dieu ; mais il ne résulte point de là que les miracles soient des témoignages de l'existence de Dieu ; il en résulte seulement que les Juifs avaient de telles opinions qu'ils pouvaient être facilement convaincus par des miracles de cette sorte. Nous avons en effet démontré dans notre chapitre II que les preuves prophétiques, c'est-à-dire les preuves tirées de la révélation, ne se fondent pas sur les notions universelles et communes à tous les hommes, mais sur les idées reçues, quoique absurdes, et sur les opinions de ceux qui reçoivent la révélation et que le Saint-Esprit veut convaincre : doctrine que nous avons confirmée par un grand nombre d'exemples, et même par le témoignage de Paul, qui était Grec avec les Grecs, et Juif avec les Juifs. Du reste, si tous ces miracles avaient le don de convaincre les Égyptiens et les Hébreux en vertu de leurs idées habituelles, ils n'en étaient pas moins incapables de leur donner une idée véritable de Dieu ; tout ce qu'ils pouvaient faire, c'était de leur prouver qu'il existe une divinité plus puissante que toutes les choses qui tombaient sous leur connaissance, et que Dieu prenait un soin particulier des affaires des Hébreux, qui étaient alors en effet très-florissantes, au lieu de s'occuper avec une égale sollicitude de tous les humains, ainsi que l'enseigne la philosophie, qui seule d'ailleurs peut démontrer qu'il en est ainsi. Voilà pourquoi les Juifs et tous ceux qui ne connaissent la providence de Dieu que par l'état variable des choses humaines et l'inégalité des conditions, se sont persuadés que les Juifs étaient plus chers à Dieu que tous les autres peuples,

quoiqu'ils ne les aient point surpassés en véritable perfection, comme nous l'avons démontré dans le chapitre III.

Mais il est temps d'arriver à notre troisième principe, qui est que les décrets et les ordres de Dieu, et par conséquent sa providence, ne sont, dans l'Écriture, rien autre chose que l'ordre de la nature ; en d'autres termes, quand l'Écriture dit qu'une chose est l'œuvre de Dieu, ou qu'elle a été faite par sa volonté, elle entend que cette chose s'est faite suivant les lois et l'ordre de la nature, et point du tout, comme le croit le vulgaire, que la nature a cessé d'agir pour laisser faire Dieu, ou que son cours a été quelque temps interrompu. Du reste, l'Écriture ne s'explique jamais directement sur ce qui n'a point de rapport à l'enseignement qu'elle veut donner, par cette raison (que nous avons déjà établie en traitant de la loi divine) que son objet n'est nullement d'expliquer les choses par leurs causes naturelles, ni de résoudre des questions de pure spéculation. Nous nous proposons donc ici d'interpréter dans notre sens certains récits de l'Écriture qui se trouvent être plus étendus et plus circonstanciés que les autres. En voici quelques-uns : dans le livre de *Shamuel* (chap. IX, vers. 15, 16) il est dit que Dieu révéla à Shamuel qu'il enverrait vers lui Saül ; et toutefois Dieu n'envoya pas Saül vers Shamuel, comme les hommes envoient d'ordinaire telle personne vers telle autre ; cet envoi de Saül accompli par Dieu fut tout simplement l'ordre même de la nature. Saül, en effet (comme on le raconte au chapitre précédent de *Shamuel*), était à la recherche des ânesses qu'il avait perdues ; et après avoir délibéré s'il rentrerait ou non dans sa maison sans les avoir retrouvées, il se décida, par le conseil d'un de ses serviteurs, à aller trouver le prophète Shamuel, pour apprendre de lui en quel endroit il pourrait retrouver ses ânesses ; et de même, dans toute la suite de ce récit, on ne voit pas que Saül ait suivi aucun ordre particulier de Dieu ; ce fut le cours naturel des choses qui le conduisit chez Shamuel. Dans le psaume CV, vers. 24, il est dit que Dieu changea les dispositions des Égyptiens et leur fit prendre en haine le peuple juif. Mais ce changement fut parfaitement naturel, comme on le voit clairement dans l'*Exode* (chap. I), qui donne une raison très-forte du dessein que prirent les Égyptiens de réduire les Israélites en esclavage. Au chap. IX de la *Genèse* (vers. 13), Dieu dit à Noé qu'il se manifestera dans la nue. Or cette action de Dieu n'est rien autre chose qu'une réfraction et une réflexion que subissent les rayons du soleil en traversant les gouttelettes d'eau suspendues dans les nuages. Au psaume CXLVII, vers. 18, cette action naturelle du vent, qui fond par sa chaleur la

gelée et la neige, est appelée Parole de Dieu ; et au vers. 15, le vent et le froid sont également appelés Parole de Dieu ; de même, au psaume CIV, vers. 4, le vent et le feu prennent le nom d'envoyés de Dieu, de ministres de Dieu ; et il y a ainsi dans l'Écriture une foule de passages qui marquent très-clairement que le décret de Dieu, son commandement, sa parole et son verbe, sont tout simplement l'action et l'ordre de la nature. Il ne faut donc pas douter que tous les faits racontés par l'Écriture ne se soient passés naturellement ; et cela n'empêche pas de les rapporter à Dieu, l'Écriture, je le répète, n'ayant pas pour objet d'expliquer les choses par leurs causes naturelles, mais seulement de faire un tableau des événements les plus capables de frapper l'imagination, et d'en présenter le récit dans l'ordre et avec le style qui disposent le mieux à l'admiration et qui, par conséquent, tournent le plus fortement l'âme du vulgaire à la dévotion. Si donc nous rencontrons dans l'Écriture le récit de certains faits dont la cause naturelle nous échappe, ou même qui semblent contraires aux lois de la nature, cela ne doit point nous arrêter, et nous devons demeurer convaincus que tout ce qui est effectivement arrivé est arrivé naturellement. Ce qui confirme cette doctrine, c'est qu'on voit clairement par le récit de plusieurs miracles qu'ils ont été accompagnés de certaines circonstances que le récit ne mentionne pas toujours, surtout quand il est conçu et comme chanté dans le style de la poésie ; or ce sont justement ces circonstances qui font voir que le miracle s'est produit par des causes naturelles. Ainsi, quand Moïse voulut que les Égyptiens fussent dévorés d'ulcères, il répandit dans l'air de la cendre chaude (*Exode*, chap. XI, vers. 10). Ce fut aussi par un décret de Dieu tout semblable, c'est-à-dire un décret naturel, savoir, par un vent d'orient qui souffla nuit et jour, que les sauterelles couvrirent l'Égypte, et il fallut un vent impétueux d'occident pour les en chasser (*Exode*, chap. X, vers. 14, 19). De même encore le décret divin qui ouvrit la mer aux Hébreux (*Exode*, chap. XIV, vers. 21) ne fut rien autre chose qu'un vent d'orient qui souffla avec violence pendant toute la nuit. Si Élisée rendit la force et la vigueur à un enfant que l'on croyait mort, il eut besoin de se pencher sur lui à plusieurs reprises, jusqu'à ce que l'enfant fût réchauffé et rouvrît les yeux (*Rois*, liv. II, chap. IV, vers. 34, 35). On trouve aussi dans l'Évangile de Jean (chap. IX) le récit de certaines circonstances préliminaires dont Jésus-Christ se servit pour guérir un aveugle. En un mot, je pourrais citer ici une foule de récits de l'Écriture qui prouvent suffisamment que les miracles requièrent d'autres conditions qu'un simple commandement de Dieu,

comme on dit. Il faut donc croire que si les circonstances des miracles et les causes naturelles qui les expliquent ne sont pas toujours mentionnées, elles n'en ont pas été moins nécessaires à leur accomplissement. Ainsi, dans le récit de l'*Exode* (chap. XIV, vers. 27), on voit qu'au seul commandement de Moïse, la mer recommença de s'enfler ; et il n'est pas question du vent. Mais dans le cantique de Moïse (chap. XV, vers. 10) il est dit que la mer s'enfla par un souffle de Dieu (c'est-à-dire par un vent très-fort) ; par où l'on voit que si cette circonstance a été omise dans le récit qui précède, c'est pour que le miracle parût plus grand. On dira que nous trouvons dans l'Écriture une foule de choses qui ne semblent pas pouvoir être expliquées en aucune façon par des causes naturelles : on y voit, par exemple, que les péchés des hommes et leurs prières peuvent être cause de la pluie et de la fertilité de la terre, que la foi a pu guérir des aveugles, et une infinité de choses semblables. Mais je crois avoir déjà répondu à cette objection ; j'ai montré en effet que l'Écriture n'a jamais pour objet d'expliquer les choses par leurs causes prochaines, mais seulement de les présenter dans un certain ordre et avec un certain style capables d'exciter la dévotion des hommes, particulièrement du vulgaire ; et c'est pourquoi elle s'exprime sur Dieu et sur toutes choses d'une façon très-peu exacte ; car ce n'est point la raison qu'elle veut convaincre, c'est l'imagination qu'elle veut frapper. Supposez en effet que l'Écriture raconte la chute d'un empire à la façon des écrivains politiques, le peuple n'en sera nullement touché ; mais il arrivera justement le contraire, si on fait un tableau poétique de cet empire qui s'écroule, et si on a soin, comme l'Écriture, de tout rapporter à Dieu. Lors donc que l'Écriture raconte que la terre est devenue stérile à cause des péchés des hommes, ou que les aveugles ont été guéris par leur foi, nous ne devons pas plus être choqués de tout cela que de l'entendre dire que Dieu s'irrite des péchés des hommes, qu'il en est contristé, qu'il regrette le bien qu'il leur a promis et qu'il leur a fait ; ou encore que Dieu se souvient, en apercevant quelque signe, d'une promesse par laquelle il s'est engagé ; et mille paroles semblables, qui sont des images poétiques, ou bien qui marquent seulement les opinions et les préjugés de l'écrivain. Concluons donc sans hésiter que tout ce qu'il y a de vrai dans les récits de l'Écriture s'est passé selon les lois de la nature qui régissent toutes choses ; et si l'on y rencontre quelque événement qui soit évidemment contraire aux lois naturelles, ou ne puisse absolument pas s'en déduire, il faut croire alors qu'il a été ajouté aux saintes Écritures par une main sacrilège. Car ce qui est contre la nature est

contre la raison ; et ce qui est contre la raison, étant absurde, doit être immédiatement rejeté.

Il ne me reste plus qu'à présenter quelques remarques sur l'interprétation des miracles, ou plutôt à reprendre (car le principal est dit) les points que je viens d'exposer, et à les éclaircir par un ou deux exemples. Ce qui rend ces explications nécessaires, c'est que je crains qu'en interprétant mal quelques miracles, on ne suppose témérairement qu'on a rencontré dans l'Écriture quelque chose de contraire à la lumière naturelle. Il est bien rare que les hommes racontent un événement tout simplement, comme il s'est passé, sans rien ajouter au récit. C'est surtout quand ils voient et entendent quelque chose de nouveau qu'il leur arrive, à moins qu'ils ne soient fortement en garde contre leurs opinions préconçues, d'en avoir l'esprit tellement prévenu, qu'ils aperçoivent les choses tout autrement qu'ils ne les voient ou les entendent raconter, particulièrement si l'événement dont il s'agit passe la portée de celui qui le raconte ou de celui qui l'entend raconter, et plus encore si tous deux sont intéressés à ce que les choses se soient passées de telle ou telle façon. De là vient que, dans les Chroniques et les Histoires, les hommes exposent bien plutôt leurs opinions sur les choses que les choses elles-mêmes ; de telle sorte que, si un seul et même événement est raconté par deux hommes d'opinions différentes, on pourrait croire qu'il s'agit de deux événements différents ; et il est souvent très-facile de déterminer, par le caractère d'une certaine histoire, les opinions de l'historien. Je pourrais confirmer ces réflexions en citant un grand nombre de philosophes qui ont écrit l'histoire de la nature, et une foule de chroniqueurs ; mais cela est présentement superflu, et je vais me borner à un exemple tiré de l'Écriture sainte, me fiant pour le reste à la sagesse du lecteur.

Au temps de Josué, les Hébreux (ainsi que nous l'avons déjà remarqué) croyaient, comme fait encore le vulgaire, que le soleil se meut d'un mouvement diurne, et que la terre est en repos. Ils ne manquèrent pas d'accommoder à cette opinion le miracle qu'ils virent s'accomplir, quand ils livrèrent bataille aux cinq rois. Car ils ne dirent pas simplement que le jour de cette bataille fut plus long qu'à l'ordinaire ; ils ajoutèrent que le soleil et la lune s'étaient arrêtés, avaient suspendu leur mouvement. Or, il est clair que cette manière de présenter l'événement était très-propre à agir sur les nations païennes de ce temps qui adoraient le soleil, et à leur prouver par le

témoignage des faits que le soleil est sous l'empire d'une puissance plus haute, qui peut l'obliger par sa seule volonté à changer l'ordre de son cours. Ainsi donc, moitié par religion, moitié par suite de préjugés établis, les Hébreux furent amenés à concevoir un événement et à le raconter tout autrement qu'il n'avait pu effectivement se produire.

Il est par conséquent nécessaire, pour interpréter les miracles de l'Écriture et s'en faire une juste idée d'après le récit qu'on a sous les yeux, de connaître les opinions des premiers témoins de ces faits miraculeux et de ceux qui nous ont transmis leur témoignage, et d'établir une distinction profonde entre les opinions du témoin ou de l'écrivain et les faits eux-mêmes tels qu'ils ont pu se présenter à leurs yeux. Faute de cette distinction, on confondra des faits réels avec des opinions et des jugements. Ce n'est pas tout : on confondra ces faits avec d'autres faits tout fantastiques, qui n'ont eu lieu que dans l'imagination des prophètes. Car il ne faut pas douter que dans l'Écriture une foule de choses ne soient données comme réelles et qu'on croyait effectivement réelles, qui ne sont au fond que des représentations imaginaires, comme, par exemple, que Dieu (l'être en soi) soit descendu du ciel (*Exode*, chap. XIX, vers. 28 ; *Deutéronome*, chap. V, vers. 28) ; que le mont Sinaï ait lancé de la fumée, parce que Dieu venait d'y descendre entouré de flammes ; ou enfin qu'Élie soit monté au ciel sur un char enflammé traîné par des chevaux de feu. Ce ne sont là que des représentations fantastiques appropriées aux opinions de ceux qui nous les ont racontées, lesquels en effet nous ont décrit les choses comme ils les avaient imaginées, c'est-à-dire comme réelles. Quiconque a l'esprit un peu élevé au-dessus du vulgaire sait parfaitement que Dieu n'a ni droite ni gauche, qu'il n'est pas en mouvement, ni en repos, ni situé en tel endroit, mais qu'il est absolument infini et qu'il contient toutes les perfections. On sait tout cela, je le répète, quand on règle ses jugements sur les perceptions de l'entendement pur, et non pas sur les impressions des sens et de l'imagination, comme fait le vulgaire, qui se représente un Dieu corporel entouré d'une pompe royale, assis sur un trône élevé, par delà les étoiles, au plus haut de la voûte céleste, sans que cette distance toutefois l'éloigne beaucoup de la terre. C'est à de pareilles opinions que sont appropriés une foule de récits de l'Écriture, que des philosophes ne peuvent par conséquent pas prendre à la lettre. Je conclus qu'il importe, pour se rendre compte des miracles et savoir comment ils se sont passés, de connaître le langage et les figures hébraïques ; et quiconque n'y fera pas une attention suffisante

risquera de trouver dans l'Écriture plusieurs miracles que l'historien n'a jamais pensé à donner pour tels ; de façon qu'il ignorera, non seulement la véritable manière dont se sont passées les choses, mais la pensée même des auteurs sacrés. Je vais citer quelques exemples : Zacharie (chap. XIV, vers. 7), prédisant une guerre prochaine, s'exprime ainsi : " *Il y aura un jour unique, connu du Seigneur seul,* (qui ne sera) *ni jour ni nuit ; mais sur le soir la lumière paraîtra.* " Ces paroles ont l'air de prédire un grand miracle, et cependant le prophète ne veut rien dire autre chose, sinon que le succès du combat sera tout le jour incertain, que Dieu seul en connaît l'événement, et qu'enfin les Hébreux, vers le soir, seront vainqueurs. C'est avec des formes de style semblables que les prophètes prédisaient d'ordinaire les victoires et les revers des nations. Entendons Isaïe dépeignant la ruine de Babylone (chap. XIII) : " *Les étoiles et les astres du ciel ne feront plus briller leur lumière ; le soleil s'obscurcira à son lever, et la lune ne répandra plus ses clartés.* " Or je ne suppose pas que personne s'imagine que tout cela est arrivé à l'époque de la dévastation de l'empire babylonien ; pas plus que ce qu'ajoute le prophète : " *C'est pourquoi je ferai trembler les cieux, et la terre sera ôtée de sa place.* " Isaïe emploie encore le même langage (chap. XLVIII, derniers vers.), quand il prédit aux Juifs qu'ils reviendront à Babylone sans que leur sûreté soit troublée, et sans souffrir de la soif pendant le chemin : " *Et ils n'ont point eu soif,* " dit-il ; " *il les a conduits à travers les déserts, et il leur a fait couler l'eau du rocher ; il a fendu le rocher, et les eaux se sont répandues.* " Ce qui signifie tout simplement que les Juifs trouveront dans le désert des sources pour étancher leur soif ; puisqu'il est certain qu'au retour des Juifs de Babylone, autorisé par Cyrus, il ne se produisit aucun miracle de cette sorte. On rencontre ainsi dans l'Écriture une foule de miracles apparents qui ne sont au fond que des figures hébraïques ; et il n'est certes pas nécessaire que je les cite ici l'un après l'autre ; qu'il me suffise de montrer que ces figures n'ont pas seulement pour objet d'orner le récit, mais qu'elles servent principalement à lui donner un caractère religieux. C'est pour cela qu'on trouve dans l'Écriture sainte *bénir Dieu* pris dans le sens de *maudire* (*Rois*, liv. I, chap. XXI, vers. 10 ; *Job*, chap. II, vers. 9) ; c'est encore pour cela qu'elle rapporte tout à Dieu, de façon qu'elle a toujours l'air de raconter des miracles, même quand elle parle des événements les plus naturels, comme on peut le voir par plusieurs exemples que j'ai cités. Ainsi, quand l'Écriture dit que Dieu avait endurci le cœur de Pharaon, cela signifie tout simplement

que Pharaon avait le caractère opiniâtre. Et quand elle dit que Dieu a ouvert les fenêtres du ciel, il faut entendre qu'il a beaucoup plu, et ainsi pour tout le reste. Si donc on veut bien se rendre attentif à toutes ces choses et considérer en outre que l'Écriture sainte contient beaucoup de récits où les faits sont exposés rapidement, sans aucune de leurs circonstances, et en quelque sorte dans un état de mutilation, on ne trouvera presque rien dans les livres sacrés qui soit essentiellement contraire à la lumière naturelle, et une foule de choses qui avaient paru jusque-là très-obscures se feront comprendre et interpréter sans effort.

Je crois avoir atteint l'objet que je m'étais proposé dans ce chapitre. Mais, avant de le terminer, j'ai une observation à faire : c'est que la méthode que je viens d'appliquer aux miracles n'est pas la même que celle dont je me suis servi pour les prophètes. Je n'ai rien affirmé touchant les prophéties que je ne fusse en état de le déduire des saintes Écritures. Ici, au contraire, j'ai pris pour base les principes qui nous sont fournis par la lumière naturelle, et c'est avec intention que j'ai procédé de la sorte. La matière de la prophétie étant en effet au-dessus de la portée humaine, et tombant dans le domaine des questions de pure théologie, je ne pouvais rien affirmer sur cette matière, ni même savoir en quoi elle consiste, sans m'appuyer sur la révélation. J'ai donc été obligé de tracer une histoire de la prophétie et d'en déduire quelques principes capables de m'éclairer autant qu'il est possible sur la nature de la prophétie et sur ses propriétés. Mais quant aux miracles, comme il s'agit de savoir s'il peut arriver dans la nature quelque chose qui soit contraire à ses lois ou qui ne puisse s'en déduire, je n'avais pas besoin de la révélation pour résoudre cette question, qui est toute philosophique ; et j'ai jugé plus à propos de n'employer, pour délier le nœud de toutes les difficultés qu'elle présente, que les principes les mieux connus, c'est-à-dire les principes fondamentaux que nous donne la lumière naturelle. Je dis qu'il m'a paru plus à propos de procéder de la sorte ; j'aurais pu en effet résoudre aussi la question avec facilité par les seuls principes de l'Écriture, et c'est ce que je vais prouver en peu de mots. L'Écriture, parlant en plusieurs endroits de la nature en général, dit qu'elle suit un ordre fixe et immuable, par exemple, dans les *Psaumes* CXLVIII, vers. 6, et dans *Jérémie*, chap. XXI, vers. 35, 36. En outre, le Philosophe enseigne expressément en son *Ecclésiaste*, chap. Ier, vers. 18, que dans la nature il n'arrive rien de nouveau, et éclaircissant, un peu plus bas, cette pensée (vers. 11 et 12), il dit que, bien qu'en certaines rencontres il se

produise des choses qui semblent nouvelles, elles ne sont pas pourtant absolument nouvelles, et se sont déjà produites dans les siècles antérieurs qui n'ont pas laissé de souvenir. La mémoire du passé, ajoute-t-il, s'évanouit pour les générations nouvelles, comme celle du présent s'évanouira pour les générations futures. Au chap. III, vers. 11, il déclare que Dieu a parfaitement ordonné toutes choses chacune en son temps ; et au vers. 14 que tout ce que Dieu fait doit demeurer pour toute l'éternité, sans qu'il soit possible d'y rien ajouter ou d'en rien retrancher ; paroles qui établissent clairement que la nature garde toujours un ordre fixe et immuable, que Dieu, dans tous les siècles, connus ou inconnus de nous, est resté le même, que les lois de la nature sont si parfaites et si fécondes qu'elles n'ont besoin d'aucune addition et ne souffrent aucun retranchement, enfin que les événements miraculeux ne sont miraculeux et nouveaux qu'au regard de l'ignorance des hommes, tout cela, dis-je, est expressément enseigné dans l'Écriture sainte, et il n'y est dit nulle part qu'il arrive rien dans la nature qui soit contraire à ses lois ou ne s'en puisse déduire : d'où il suit qu'il ne faut rien voir de semblable dans l'Écriture. Ajoutez à cela que les miracles supposent toujours de certaines causes et de certaines circonstances, lesquelles ne dérivent pas de je ne sais quelle autorité royale que le vulgaire imagine en Dieu, mais d'un décret vraiment divin, c'est-à-dire (comme nous l'avons prouvé par l'Écriture elle-même) des lois et de l'ordre de la nature. Ajoutez enfin que les imposteurs peuvent, eux aussi, faire des miracles, ainsi qu'on le voit clairement par le chap. XIII du *Deutéronome*, et le chap. IV, vers. 24, de *Matthieu*. Et de tout cela il résulte le plus évidemment du monde que les miracles ont été des événements naturels, et qu'il faut les expliquer, non pas comme des choses nouvelles, pour me servir de l'expression de Salomon, ou comme des choses contraires à la nature, mais de telle façon qu'on les rapproche autant que possible des faits naturels ; et pour opérer ce rapprochement, il suffit d'emprunter à l'Écriture elle-même quelques règles que j'ai exposées plus haut. Toutefois, bien que je dise que l'Écriture enseigne toutes ces choses, je n'entends pas qu'elle les enseigne comme des principes nécessaires au salut ; j'entends seulement que les prophètes ont considéré les miracles comme nous-mêmes les considérons ; et, en conséquence, il est loisible à chacun de penser sur cette matière de la façon qui lui paraîtra la plus propre à porter son âme au culte de Dieu et à la religion. C'est aussi le sentiment de Josèphe ; il termine ainsi le Livre II de ses *Antiquités* :

" *Le mot de miracle ne doit pas nous rendre incrédules ; pourquoi ne croirions-nous pas le récit naïf des anciens Hébreux qui nous racontent qu'une voie de salut leur fut ouverte à travers la mer, que ce soit par la volonté de Dieu ou par le cours naturel des choses ? Ne savons-nous pas que, dans un temps qui n'est pas loin de nous*[34]*, la mer de Pamphylie s'ouvrit, à défaut de tout autre chemin, devant les compagnons du roi de Macédoine, quand Dieu voulut se servir d'Alexandre pour renverser l'empire persan ? Et rien n'est plus certain que cet événement, puisque tous les historiens d'Alexandre s'accordent à le rapporter. Il faut donc que chacun reste libre de penser, touchant les miracles, comme il lui plaira.* "

Voilà les propres paroles de Josèphe et son sentiment sur la croyance aux miracles.

CHAPITRE VII
-
De l'interprétation de l'écriture

On ne cesse de répéter que l'Écriture sainte est la parole de Dieu, et qu'elle enseigne la véritable béatitude et la voie du salut ; mais au fond on est très-éloigné de penser sérieusement de la sorte, et il n'est rien à quoi songe moins le vulgaire qu'à conformer sa vie aux enseignements de la sainte Écriture. Ce qu'on nous présente comme la parole de Dieu, ce sont le plus souvent d'absurdes chimères, et sous le faux prétexte d'un zèle religieux on ne veut qu'imposer à autrui ses propres sentiments. Oui, je le répète, ç'a été de tout temps le grand objet des théologiens d'extorquer aux livres saints la confirmation de leurs rêveries et de leurs systèmes, afin de les couvrir de l'autorité de Dieu. Pénétrer la pensée de l'Écriture, c'est-à-dire du Saint-Esprit, il n'y a rien là qui excite en eux le moindre scrupule ou qui puisse arrêter leur témérité. S'ils ont une crainte, ce n'est point d'imputer quelque erreur au Saint-Esprit et de s'écarter de la voie du salut ; c'est uniquement d'être convaincus d'erreur par leurs rivaux, et de voir ainsi l'autorité de leur parole affaiblie et méprisée.

Certes, si les hommes reconnaissaient au fond de leur âme la sainteté de l'Écriture, on verrait un grand changement dans leur manière de vivre ; la discorde, la haine ne régneraient pas dans leur cœur, et nous n'aurions pas à déplorer cet aveugle et téméraire désir qui les pousse à interpréter l'Écriture et à innover sans cesse en matière de religion. Ils ne reconnaîtraient une doctrine comme consacrée par les livres saints qu'après l'y avoir lue en termes exprès, et les écrivains sacrilèges qui n'ont pas craint d'altérer si souvent les paroles de l'Écriture, auraient reculé devant une entreprise si criminelle. Mais l'ambition et l'audace ont été portées à un tel excès que la religion ne consiste plus maintenant à obéir aux commandements du Saint-Esprit, mais à soutenir les opinions chimériques des hommes. Ce n'est plus par la charité que l'on se montre animé d'une piété véritable, c'est en répandant la discorde et la haine, couvertes du voile hypocrite d'un zèle ardent pour les choses de Dieu. À tous ces désordres s'est venue joindre la superstition, qui apprend aux hommes à mépriser la raison et la nature, à n'admirer, à ne respecter que ce qui est contraire à l'une et à l'autre. Aussi ne faut-il point s'étonner de voir le vulgaire

interpréter l'Écriture dans le sens le plus éloigné de la nature et de la raison, afin de la rendre d'autant plus merveilleuse et vénérable. On s'imagine que les saintes Écritures cachent de profonds mystères ; et, sur ce fondement, on néglige ses plus utiles renseignements pour se fatiguer à la poursuite d'absurdes chimères. Ce qu'enfante l'imagination en délire dans cette recherche insensée, on ne manque pas de l'attribuer au Saint-Esprit, et partant de s'y attacher avec une énergie et un emportement incroyables. La nature humaine est ainsi faite : ce qu'elle conçoit par le pur entendement, elle ne l'embrasse que d'une conviction sage et raisonnable ; mais les opinions qui naissent en elle du mouvement des passions lui inspirent une conviction ardente et passionnée comme la source d'où elles émanent.

Pour nous, si nous voulons nous séparer de cette foule agitée des théologiens vulgaires, et, délivrant notre âme de leurs vains préjugés, ne pas nous exposer à confondre des opinions tout humaines avec les enseignements divins, nous devons nous tracer pour l'interprétation des livres saints une méthode sûre, sans laquelle toute connaissance certaine de la pensée du Saint-Esprit est évidemment impossible. Or, pour caractériser d'avance notre pensée en peu de mots, nous croyons que cette méthode pour interpréter sûrement la Bible, loin d'être différente de la méthode qui sert à interpréter la nature, lui est au contraire parfaitement conforme. Quel est en effet l'esprit de la méthode d'interprétation de la nature ? Elle consiste à tracer avant tout une histoire fidèle de ses phénomènes, pour aboutir ensuite, en partant de ces données certaines, à d'exactes définitions des choses naturelles. Or c'est exactement le même procédé qui convient à la sainte Écriture. Il faut premièrement en faire une histoire fidèle, et se former ainsi un fonds de données et de principes bien assurés, d'où l'on déduira plus tard la vraie pensée des auteurs de l'Écriture par une suite de conséquences légitimes. Quiconque pratiquera cette méthode, pourvu qu'il ne se serve dans l'interprétation de l'Écriture d'autres données ni d'autres principes que ceux qui sont contenus dans son histoire, est parfaitement certain de se mettre à l'abri de toute erreur, et de pouvoir discuter sur des objets qui passent la portée humaine avec la même sécurité que sur les choses qui sont du ressort de la raison. Mais pour qu'il soit bien établi que la route que je trace non-seulement est sûre, mais a seule ce caractère et se trouve en parfait accord avec la méthode qui sert à interpréter la nature, je dois faire remarquer que les livres saints contiennent un grand nombre de choses sur lesquelles la raison naturelle ne fournit aucune lumière. Car ce

qui fait la plus grande partie de l'Écriture, ce sont des récits historiques et des révélations. Or ces récits ne contiennent guère que des miracles, c'est-à-dire (comme on l'a expliqué dans le chapitre précédent) des phénomènes extraordinaires, où se mêlent toujours les opinions et les jugements de ceux qui les racontent ; et quant aux révélations, nous avons montré dans notre chapitre IIe qu'elles sont également accommodées aux opinions des prophètes ; et d'ailleurs, en elles-mêmes, elles surpassent la portée de l'esprit humain. Par conséquent, pour connaître toutes ces choses, c'est-à-dire presque tout ce qui est contenu dans l'Écriture, il ne faut consulter que l'Écriture elle-même ; de même que, pour connaître la nature, c'est la nature seule qu'il faut interroger. Je sais bien que l'Écriture contient aussi des prescriptions morales qui se peuvent déduire de la raison naturelle ; mais ce que la raison ne nous apprend pas, c'est qu'il y ait effectivement dans les livres saints de telles prescriptions morales, et ce point ne peut être éclairci que par la lecture seule des livres saints. Je dis plus : si nous voulons constater, d'un esprit libre de tout préjugé, la divinité de l'Écriture, il est nécessaire que nous sachions par elle-même qu'elle enseigne une morale vraie ; autrement, nous n'aurions plus aucun moyen de prouver que l'Écriture est divine, puisque la certitude des prophéties nous a été principalement démontrée par la droiture et la sincérité des prophètes. Il faut donc que la pureté de leur morale soit parfaitement établie pour que nous puissions avoir foi dans leurs paroles. Quant aux miracles, outre que les faux prophètes en pouvaient faire, nous avons déjà établi qu'ils sont incapables de nous convaincre de l'existence de Dieu. Il ne reste donc qu'un moyen de constater la divinité de l'Écriture, c'est de faire voir qu'elle enseigne la véritable vertu. Or l'Écriture seule peut nous donner des preuves à cet égard, et si elle en était incapable, elle perdrait ses droits à notre confiance, et sa divinité ne serait qu'un préjugé. Je conclus donc que la connaissance tout entière de l'Écriture ne doit être demandée qu'à l'Écriture elle-même, et à elle seule.

J'ajoute que l'Écriture sainte ne nous donne point les définitions des choses, pas plus que ne fait la nature. D'où il suit qu'il faut déduire ces définitions des récits que l'Écriture nous présente sur chaque sujet, de même que, pour obtenir les définitions des choses naturelles, on les tire de l'examen des actions diverses de la nature. Voici donc finalement la règle générale pour interpréter les livres saints : n'attribuer à l'Écriture aucune doctrine qui ne ressorte avec évidence de son histoire.

Or comment doit se faire l'histoire de l'Écriture, et à quels récits doit-elle principalement s'attacher ? c'est ce que je vais expliquer à l'instant même.

I. Elle doit premièrement expliquer la nature et les propriétés de la langue dans laquelle les livres saints ont été écrits, et qui a été parlée par leurs auteurs. À cette condition seule, on pourra découvrir tous les sens que chaque passage peut admettre d'après les habitudes du langage ordinaire. Or, comme tous les écrivains tant de l'Ancien Testament que du Nouveau sont Juifs, il s'ensuit que l'histoire de la langue hébraïque est nécessaire avant toute autre, non-seulement pour l'intelligence des livres de l'Ancien Testament, qui ont été écrits dans cette langue, mais même pour celle du Nouveau ; par la raison que les livres de l'Évangile, bien qu'ils aient été répandus dans d'autres langues, n'en sont pas moins pleins d'hébraïsmes.

II. L'histoire de l'Écriture doit, en second lieu, recueillir les sentences de chaque livre, et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, afin qu'on puisse voir d'un seul coup d'œil la doctrine de l'Écriture sur chaque matière. Il faut aussi noter avec soin les pensées obscures et ambiguës qui s'y rencontrent, et celles qui semblent se contredire l'une l'autre. On distinguera une pensée obscure d'une pensée claire, suivant que le sens en sera difficile ou aisé pour la raison, d'après le texte même du discours. Car il ne s'agit que du sens des paroles sacrées, et point du tout de leur vérité. Et ce qu'il y a de plus à craindre en cherchant à comprendre l'Écriture, c'est de substituer au sens véritable un raisonnement de notre esprit, sans parler des préjugés qui sans cesse nous préoccupent. De cette façon, en effet, au lieu de se réduire au rôle d'interprète, on ne fait plus que raisonner suivant les principes de la raison naturelle ; et l'on confond le sens vrai d'un passage avec la vérité intrinsèque de la pensée que ce passage exprime, deux choses parfaitement différentes. Il ne faut donc demander l'explication de l'Écriture qu'aux usages de la langue, ou à des raisonnements fondés sur l'Écriture elle-même. Pour rendre tout ceci plus clair, je prendrai un exemple : Moïse a dit que *Dieu est un feu*, que *Dieu est jaloux*. Rien de plus clair que ces paroles, à ne regarder que la signification des mots ; ainsi je classe ce passage parmi les passages clairs, bien qu'au regard de la raison et de la vérité il soit parfaitement obscur. Ce n'est pas tout : alors même que le sens littéral d'un passage choque ouvertement la lumière naturelle, comme dans l'exemple actuel, je dis que ce sens doit être accepté, s'il n'est pas en

contradiction avec la doctrine générale et l'esprit de l'Écriture ; si au contraire il se rencontre que ce passage, interprété littéralement, soit en opposition avec l'ensemble de l'Écriture, alors même qu'il serait d'accord avec la raison, il faudrait l'interpréter d'une autre manière, je veux dire au sens métaphorique. Si donc on veut résoudre cette question : Moïse a-t-il cru, oui ou non, que Dieu soit un feu ? il n'y a point lieu de se demander si cette doctrine est conforme ou non conforme à la raison ; il faut voir si elle s'accorde ou si elle ne s'accorde pas avec les autres opinions de Moïse. Or, comme en plusieurs endroits Moïse déclare expressément que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles qui remplissent le ciel, la terre et l'eau, il s'ensuit que cette parole : *Dieu est un feu*, et toutes les paroles semblables doivent être entendues métaphoriquement. Maintenant, comme c'est aussi une règle de critique de s'écarter le moins possible du sens littéral, il faut se demander avant tout si cette parole : *Dieu est un feu*, n'admet point d'autre sens que le sens littéral, c'est-à-dire, si ce mot de *feu* ne signifie point autre chose qu'un feu naturel. Et supposé que l'usage de la langue ne lui donnât aucune autre signification, on devrait se fixer à celle-là, quoiqu'elle choque la raison ; et toutes les autres pensées de l'Écriture, bien que conformes à la raison, devraient se plier à ce sens. Que si la chose était absolument impossible, il n'y aurait plus qu'à dire que ces diverses pensées sont inconciliables, et à suspendre son jugement. Mais dans le cas dont nous parlons, comme ce mot *feu* se prend aussi pour la colère et pour la jalousie (voyez *Job*, chap. XXXI, vers. 13), on concilie aisément les paroles de Moïse, et l'on aboutit à cette conséquence, que ces deux pensées, *Dieu est un feu*, *Dieu est jaloux*, sont une seule et même pensée. Moïse ayant d'ailleurs expressément enseigné que Dieu est jaloux, sans dire nulle part qu'il soit exempt des passions et des affections de l'âme, il ne faut pas douter que Moïse n'ait admis cette doctrine, ou du moins n'ait voulu la faire admettre, bien qu'elle soit contraire à la raison. Car nous n'avons pas le droit, je le répète, d'altérer l'Écriture pour l'accommoder aux principes de notre raison et à nos préjugés ; et c'est à l'Écriture elle-même qu'il faut demander sa doctrine tout entière.

III. La troisième condition que doit remplir l'histoire de l'Écriture, c'est de nous faire connaître les diverses fortunes qu'ont pu subir les livres des prophètes dont la mémoire s'est conservée jusqu'à nous, la vie, les études de l'auteur de chaque livre, le rôle qu'il a joué, en quel temps, à quelle occasion, pour qui, dans quelle langue il a composé ses écrits. Cela

ne suffit pas, il faut nous raconter la fortune de chaque livre en particulier, nous dire de quelle façon il a été d'abord recueilli, et en quelles mains il est successivement tombé, les leçons diverses qu'on y a vues, qui l'a fait mettre au rang des livres sacrés, comment enfin tous ces ouvrages qui sont universellement reconnus comme divins ont été rassemblés en un seul corps. Voilà ce que doit renfermer l'histoire de l'Écriture. Pour distinguer, en effet, les pensées qui ont le caractère d'une loi de celles qui renferment simplement un enseignement moral, il est nécessaire de connaître la vie, les mœurs et les études de l'écrivain sacré. Ajoutez qu'il est d'autant plus facile d'interpréter les paroles d'un auteur que l'on connaît mieux son tour d'esprit et son caractère. De même, pour ne pas confondre les préceptes éternels de la loi de Dieu avec ceux qui n'ont rapport qu'à un certain temps et à un petit nombre d'hommes, il importe de ne point ignorer à quelle occasion, en quel temps, pour quelle nation et quelle époque ces préceptes ont été écrits. C'est enfin une chose indispensable de remplir toutes les autres conditions que nous avons indiquées, non-seulement pour établir l'authenticité de chaque livre, mais pour savoir si des mains adultères n'en ont pas altéré le texte, si des erreurs ne s'y sont point glissées, si les corrections convenables ont été faites par des hommes capables et dignes de foi. Toutes ces précautions, je le répète, sont nécessaires pour quiconque ne veut s'attacher dans l'Écriture qu'à ce qui est certain et indubitable, au lieu de se jeter aveuglément sur tout ce qui lui est présenté.

Quand nous aurons ainsi établi solidement l'histoire de l'Écriture, et pris la ferme résolution de n'y rien reconnaître comme doctrine des prophètes qui ne résulte de cette histoire et n'en puisse être très-clairement déduit, le moment sera venu alors de nous attacher à l'interprétation des prophètes et de l'Esprit-Saint. Ici l'ordre qu'il faut suivre, la méthode qu'il convient d'appliquer sont exactement les mêmes qu'on emploie pour interpréter la nature, d'après son histoire. Car, comme dans l'étude de la nature on commence par les choses les plus générales et qui sont communes à tous les objets de l'univers, c'est à savoir, le mouvement et le repos, leurs lois et leurs règles universelles que la nature observe toujours et par qui se manifeste sa perpétuelle action, descendant ensuite par degrés aux choses moins générales ; de même, dans l'histoire de l'Écriture, il faut d'abord chercher ce qu'il y a de plus universel, ce qui fait la base et le fondement de tout le reste, ce qui exprime la doctrine qu'ont enseignée les prophètes pour les intérêts éternels de tout le genre humain : par exemple, qu'il n'y a qu'un

seul Dieu, seul tout-puissant, seul adorable, qui prend soin de tous les hommes, et chérit entre tous ceux qui l'adorent et qui aiment leur prochain, etc. Voilà des principes que l'Écriture proclame sans cesse en des termes si exprès et si clairs que personne n'a jamais pu avoir sur ce point la moindre incertitude. Maintenant, qu'est-ce que Dieu, comment peut-il tout connaître et étendre sa providence à tout, ce sont là des points sur lesquels l'Écriture ne s'explique pas *ex professo*, et ne dit rien qui ait le caractère d'une doctrine éternelle. Tout au contraire, nous avons fait voir plus haut que les prophètes ne s'accordent pas à cet égard, et par conséquent on ne doit rien établir sur tous ces objets à titre de doctrine du Saint-Esprit, bien que la lumière naturelle soit capable de les éclaircir parfaitement. La doctrine générale de l'Écriture une fois bien connue, il faut descendre à des choses plus particulières, lesquelles néanmoins se rapportent à la pratique de la vie, et découlent de la doctrine universelle des livres saints comme des ruisseaux d'une source commune : telles sont toutes les actions particulières et extérieures de la véritable vertu, qui ne doivent être pratiquées qu'en des circonstances déterminées. Que s'il se rencontre sur ce point des passages obscurs ou ambigus, il les faut expliquer ou éclaircir par la doctrine générale des saints livres ; et dans le cas où on en trouverait de contradictoires, on doit se demander alors à quelle occasion, en quel temps, et pourquoi ces passages ont été écrits. Par exemple, quand Jésus-Christ dit : *Bienheureux les affligés, car ils seront consolés*, ce texte ne nous apprend point de quelle sorte d'affligés il s'agit. Mais comme Jésus-Christ nous enseigne ensuite (*Matthieu*, chap. VI, vers. 33) de n'avoir d'autres soins que celui du royaume de Dieu et de sa justice, c'est-à-dire du souverain bien, il s'ensuit que, dans le passage cité, il a entendu désigner ceux qui s'affligent de ne point posséder le royaume de Dieu et de voir la justice négligée parmi les hommes. Ce sont là, en effet, les deux seules causes possibles d'affliction pour ceux qui n'aiment que le royaume de Dieu ou l'équité, et qui méprisent tous les autres biens que donne la fortune. De même encore, quand Jésus-Christ dit : *Si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui la joue gauche*, et tout ce qui suit, on ne peut pas croire que Jésus-Christ ait prononcé ces paroles à titre de législateur s'adressant à des juges ; car alors Jésus-Christ serait venu détruire la loi de Moïse, ce qui eût été contraire à sa mission, comme il le déclare lui-même expressément (*Matthieu*, chap. V, vers. 17). Il faut donc considérer ici le caractère de celui qui a prononcé ces paroles, le temps où il les a dites, et les personnes à qui

il les a adressées. Or le Christ n'est point venu instituer des lois à titre de législateur, mais donner un enseignement moral à titre de docteur ; et ce qu'il voulait réformer, ce n'était point les actions extérieures, mais le fond des cœurs. Ajoutez à cela qu'il s'adressait à des hommes opprimés, qui vivaient dans un État corrompu, où la justice négligée faisait pressentir une dissolution prochaine. Or on remarquera que ces mêmes paroles que prononce Jésus au moment d'une ruine prochaine de Jérusalem, nous les trouvons dans Jérémie, qui les adressait aux Juifs dans une circonstance toute semblable, lors de la première dissolution de Jérusalem (voyez *Lamentations* ; chap. III, lett. *Tet* et *Jot*). Les prophètes n'ayant donc jamais enseigné cette doctrine que dans des temps de dissolution, sans qu'elle ait jamais pris le caractère d'une loi, comme nous savons d'ailleurs que Moïse, qui n'écrivait pas à une époque d'oppression et de malheur, et n'avait d'autre soin, remarquons-le bien, que d'établir un excellent corps de loi, comme Moïse, dis-je, tout en condamnant la vengeance et la haine du prochain, a cependant établi cette règle : *Œil pour œil, dent pour dent*, il est clair que le précepte de Jésus-Christ et de Jérémie sur le pardon des injures et le devoir de céder toujours aux méchants ne sont applicables qu'aux époques d'oppression et dans un État où la justice est négligée, et non point dans un État bien réglé. Car au contraire, dans un État bien réglé, où la justice est exactement maintenue, tout citoyen est obligé, pour conserver sa réputation d'homme juste, d'exiger devant le magistrat la réparation des torts qu'on a pu lui faire (voyez *Lévitique*, chap. V, vers. 1), non point par le désir de la vengeance (voyez *ibid*., chap. XI, vers. 17, 18), mais pour que la justice et les lois de la patrie soient défendues, et que les méchants ne jouissent pas de l'impunité. Or tout cela est parfaitement d'accord avec la raison naturelle. Je pourrais citer une foule d'exemples du même genre ; mais j'en ai assez dit pour éclaircir ma pensée et faire sentir l'utilité de ma méthode, ce qui est ici mon principal objet.

Je n'ai parlé jusqu'à ce moment que des passages de l'Écriture qui se rapportent à la pratique de la vie. Or l'interprétation de ces passages ne présente aucune difficulté sérieuse, et n'a jamais suscité aucune controverse entre les auteurs qui ont écrit sur la Bible. Il en est tout autrement de cette partie des livres saints qui a trait à des points de spéculation. Ici la voie devient beaucoup plus étroite. Les prophètes, en effet, n'étant pas d'accord entre eux sur les choses spéculatives (comme nous l'avons démontré ci-dessus), et leurs récits étant accommodés aux préjugés des temps divers où

chacun d'eux a vécu, il s'ensuit qu'on n'a pas le droit d'éclaircir les points obscurs de tel et tel prophète à l'aide des passages plus clairs d'un autre prophète, à moins qu'il ne soit parfaitement établi qu'ils ont eu les mêmes sentiments. Comment faire en ces rencontres pour découvrir la pensée des prophètes au moyen de l'histoire de l'Écriture ? c'est ce que je vais expliquer brièvement. Il faut premièrement suivre le même ordre dont nous avons déjà parlé, et commencer par les choses les plus générales, en s'efforçant avant tout d'apprendre par les plus clairs endroits de l'Écriture ce que c'est que prophétie ou révélation, et en quoi elle consiste principalement. Il faut examiner ensuite la nature du miracle, et continuer ainsi d'éclaircir les notions les plus générales qui se rencontrent dans les livres saints. De là il faut descendre aux opinions particulières de chaque prophète, et enfin au sens de chaque révélation ou prophétie, de chaque récit historique, de chaque miracle. De quelle précaution il convient d'user dans cette recherche pour ne point confondre la pensée des prophètes et des historiens avec celle du Saint-Esprit et la vérité même de la chose, c'est ce que j'ai précédemment rendu sensible par plusieurs exemples. C'est pourquoi je n'insisterai pas ici sur ce point, me bornant à ajouter, touchant le sens des révélations, que cette méthode nous fait découvrir seulement ce que les prophètes ont vu ou entendu, et non pas ce qu'ils ont voulu exprimer ou représenter au moyen de ces symboles. Cela peut sans doute se deviner ; mais cela ne peut se déduire rigoureusement des paroles de l'Écriture.

Voilà donc la vraie méthode pour interpréter l'Écriture sainte, et il est bien établi qu'elle est la voie la plus sûre, la voie unique qui nous fasse pénétrer jusqu'à son véritable sens. J'avoue que si l'on avait entre les mains, par une tradition certaine, l'explication véritable des prophéties recueillie de la bouche même des prophètes, et telle que les pharisiens se vantent de la posséder, ou bien si l'on pouvait s'adresser, comme font les catholiques romains, à un pontife qui, à les en croire, est infaillible dans l'interprétation des livres saints, j'avoue alors que l'on posséderait une certitude plus grande que celle que je propose ; mais comme cette prétendue tradition est extrêmement incertaine, et l'infaillibilité du pape fort mal appuyée, on ne peut rien fonder de bien solide sur aucune de ces deux autorités, l'une qui a été niée par les plus anciens d'entre les chrétiens, l'autre que les plus anciennes sectes juives n'ont jamais reconnue. J'ajoute (pour ne rien dire de plus) que si l'on regarde à la suite des années, telle que les pharisiens l'ont recueillie de leurs rabbins, et par laquelle ils font

remonter leurs traditions jusqu'à Moïse, on la trouve entièrement fausse, ainsi que nous le prouverons ailleurs. Il faut donc tenir cette tradition pour très-suspecte. Et bien que dans notre méthode nous soyons forcés de supposer quelque tradition des Juifs comme incorruptible, savoir, la signification des mots de la langue hébraïque qui nous ont été transmis par eux, cela ne nous oblige pas d'admettre aucune autre tradition. Si en effet il arrive souvent qu'on altère le sens d'un discours, il ne peut en être habituellement de même pour la signification d'un mot. Ici, en effet, on rencontrerait des difficultés insurmontables, puisqu'il faudrait interpréter tous les auteurs qui ont écrit dans la même langue et se sont servis du même mot dans son sens usuel ; il faudrait, dis-je, interpréter chacun de ces auteurs conformément à son génie et à ses sentiments particuliers, ou bien altérer complètement sa pensée avec une adresse et des précautions infinies. D'ailleurs le vulgaire et les doctes n'ont qu'une même langue, au lieu que ceux-ci sont seuls dépositaires du sens d'un discours et des livres ; ce qui fait bien comprendre que les savants aient pu aisément altérer ou corrompre le sens d'un livre très-rare qu'ils avaient seuls entre les mains, tandis qu'ils n'ont jamais pu changer la signification des mots. Ajoutez à cela que si quelqu'un voulait altérer le sens d'un mot pour lui donner un nouveau sens, il aurait bien de la peine à s'y astreindre chaque fois qu'il aurait besoin de ce mot, soit en parlant, soit en écrivant. Concluons donc, par toutes ces raisons et une foule d'autres semblables, qu'il n'est jamais venu dans l'esprit de personne de corrompre une langue, mais qu'il a pu souvent arriver qu'on ait altéré la pensée d'un écrivain en changeant le texte de son discours, ou en lui donnant une fausse interprétation. Et par conséquent, puisque notre méthode, qui consiste à ne demander la connaissance de l'Écriture qu'à l'Écriture elle-même, est la seule véritable méthode, toutes les fois qu'elle ne pourra nous fournir l'explication fidèle d'un passage des livres saints, il faudra désespérer de la trouver.

Expliquons maintenant les difficultés de cette méthode et ce qui peut lui manquer pour nous donner une connaissance exacte et certaine des livres sacrés. La première et la principale difficulté, c'est qu'il faut posséder parfaitement la langue hébraïque. Or d'où tirer cette connaissance ? Les anciens grammairiens hébreux ne nous ont rien laissé sur les fondements de cette langue et sur sa théorie. Quant à nous, du moins, nous n'en voyons aucun vestige ; nous n'avons ni dictionnaire, ni grammaire, ni rhétorique hébraïques. La nation juive a perdu toute sa gloire et tout son éclat ; et faut-

il s'en étonner après les malheurs et les persécutions qu'elle a soufferts ? À peine a-t-elle conservé quelques débris de sa langue, quelques monuments de sa littérature ; la plupart des noms, ceux des fruits, des oiseaux, des poissons, ont péri par l'injure du temps ; la signification d'une foule de mots et de verbes que l'on rencontre dans la Bible est ignorée ou livrée à la controverse. Mais ce n'est pas tout encore : la syntaxe de cette langue n'existe plus, et la plupart des termes et des locutions propres à la nation hébraïque n'ont pu résister à l'action dévorante du temps, qui les a effacés de la mémoire des hommes. On conçoit donc qu'il ne nous sera pas toujours possible de trouver, comme nous le voudrions, tous les sens que chaque passage a pu recevoir des habitudes de la langue, et qu'il devra se rencontrer beaucoup d'endroits dont le sens paraîtra fort obscur et presque inintelligible, bien qu'ils soient composés de termes très-connus. Ajoutez à ce défaut d'une histoire complète de la langue hébraïque les difficultés qui naissent de la constitution et de la nature même de cette langue. Elles sont si grandes et les ambiguïtés reviennent si souvent qu'une méthode capable de donner le vrai sens de tous les passages de l'Écriture est quelque chose d'absolument impossible [35]. On s'en convaincra si l'on veut remarquer qu'outre les causes d'ambiguïté communes à toutes les langues, il en est qui sont particulières à la langue hébraïque et d'où sortent une infinité d'équivoques inévitables. C'est ce que je crois utile d'expliquer ici avec l'étendue convenable.

La première cause d'ambiguïté et d'obscurité dans les livres saints vient de ce que les lettres d'un même organe se prennent l'une pour l'autre. Les Hébreux, en effet, divisent toutes les lettres de l'alphabet en cinq classes qui correspondent aux cinq parties de la bouche qui servent à la prononciation, savoir : les lèvres, la langue, les dents, le palais et le gosier. Par exemple : *alpha*, *ghet*, *hgain*, *he* sont appelées gutturales, et se prennent indifféremment, à notre avis du moins, l'une pour l'autre. Ainsi, *el*, qui signifie *vers*, se prend souvent pour *hgal*, qui signifie *au-dessus*, et réciproquement. Et de là vient que toutes les parties du discours sont presque toujours ou ambiguës ou dépourvues d'un sens précis.

La seconde cause d'ambiguïté, c'est que les conjonctions et les adverbes ont plusieurs significations. Par exemple, *vau*, qui est aussi bien conjonctive que disjonctive, signifie *et*, *mais*, *pour*, *que*, *or*, *alors*. *Ki* a également sept ou huit significations, savoir : *parce que*, *quoique*, *si*, *quand*,

de même que, *ce que*, *combustion*, etc. ; il en est de même de presque toutes les particules.

Mais voici une troisième source d'ambiguïtés multipliées : les verbes, en hébreu, n'ont à l'indicatif ni présent, ni prétérit imparfait, ni plus-que-parfait, ni futur parfait, ni les autres temps les plus usités dans les autres langues ; à l'impératif et à l'infinitif, ils n'ont d'autres temps que le présent ; au subjonctif enfin, ils n'en ont point du tout. Or, bien qu'il soit aisé de réparer ce défaut de temps et de modes selon des règles certaines tirées des principes de la langue, et que l'élégance même y trouve son compte, il n'en est pas moins vrai que les plus anciens écrivains ont négligé totalement ces règles, mettant sans distinction le futur pour le présent et pour le prétérit, et réciproquement le prétérit pour le futur, se servant de l'indicatif pour l'impératif et pour le subjonctif ; donnant enfin naissance à une foule d'amphibologies.

Outre ces trois causes d'ambiguïté, j'en dois citer deux autres qui sont encore de plus grande conséquence : la première, c'est que l'hébreu n'a pas de voyelles ; la seconde, c'est qu'il ne fournit aucun signe pour séparer les phrases et prononcer les mots. Je sais bien qu'on a remplacé tout cela dans la Bible par des points et des accents ; mais nous ne pouvons nous y fier, sachant bien qu'ils ont été imaginés et introduits par des hommes d'un temps postérieur, dont l'autorité ne doit avoir aucune valeur à nos yeux. Quant aux anciens Hébreux, il est parfaitement certain, par une foule de témoignages, qu'ils écrivaient sans points (je veux dire sans voyelles et sans accents), de sorte que les interprètes venus plus tard les ont ajoutés au texte suivant la manière dont ils l'entendaient : d'où il suit qu'il n'y faut voir autre chose que leurs sentiments particuliers, et ne pas accorder à ces signes arbitraires plus d'autorité qu'à une explication proprement dite. C'est faute de savoir toutes ces circonstances que plusieurs ne peuvent comprendre pourquoi l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est parfaitement excusable d'avoir (au chap. XI, vers. 21) interprété le texte du chap. XLVII, vers. 31, de la *Genèse* tout autrement qu'il ne faudrait faire en suivant le texte ponctué. Je demande en effet si l'apôtre avait à s'adresser aux *ponctuistes* pour entendre l'Écriture. C'est bien plutôt ces ponctuistes eux-mêmes qu'il faut mettre en cause ; et pour le prouver, et en même temps pour faire voir à chacun que cette divergence dans l'interprétation provient du défaut de voyelles, je vais exposer ici les deux sens qu'on a donnés à cet endroit de

l’Écriture. Les ponctuistes ont entendu ainsi (par leur manière de ponctuer) : *Et Israël se pencha sur*, ou (en changeant *hgain* en *aleph*, lettre du même organe) *vers le chevet de son lit*. L’auteur de l’Épître a entendu, au contraire : *Et Israël se pencha sur le haut de son bâton*. Pourquoi cela ? c’est qu’il a lu *mate* au lieu de *mita*, différence qui est tout entière dans les voyelles. Or, maintenant, comme il ne s’agit dans le récit de la *Genèse* que de la vieillesse de Jacob, et non pas de sa maladie, dont il est parlé seulement au chapitre qui suit, il est vraisemblable que l’écrivain a voulu dire que Jacob se pencha sur le haut de son bâton, geste familier aux vieillards d’un âge très-avancé, et non pas sur le chevet de son lit. Ajoutez que cette manière d’entendre le texte a encore un autre avantage, c’est qu’on n’est obligé de supposer aucune subalternation de lettres. Cet exemple peut donc servir, non-seulement à montrer l’accord de ce passage de l’*Épître aux Hébreux* avec le texte de la *Genèse*, mais à faire voir en même temps combien peu il faut se fier à la ponctuation et à l’accentuation actuelles de la Bible ; d’où il résulte qu’on doit les tenir pour suspectes, et revoir le texte tout de nouveau, si l’on veut interpréter sans préjugé les saintes Écritures.

Je reviens à mon sujet : il est aisé de reconnaître par la nature et la constitution de la langue hébraïque qu’aucune méthode n’est capable d’en éclaircir toutes les difficultés. Car il ne faut point espérer d’y réussir par la comparaison des passages, bien que ce soit le seul moyen de reconnaître le véritable sens de chacun d’eux, parmi une infinité de sens divers que l’usage de la langue permet de leur donner. Mais d’abord ce n’est guère que par hasard qu’un passage peut servir à en éclaircir un autre, nul prophète n’ayant écrit dans le dessein d’expliquer ses propres paroles ou celles de ses devanciers. De plus, nous ne pouvons pas déduire la pensée d’un prophète, d’un apôtre, etc., de celle d’un autre prophète ou d’un autre apôtre, si ce n’est dans les choses qui regardent la pratique de la vie ; mais dès qu’il s’agit de choses spéculatives, ou de récits historiques et miraculeux, cela est absolument impossible. Et il me serait aisé de montrer ici par plusieurs exemples qu’il y a dans l’Écriture une foule de passages inexplicables ; mais j’aime mieux ajourner présentement cette espèce de preuve, afin de terminer ce qui me reste à dire sur les difficultés et les défauts qui se rencontrent dans la méthode que je propose ici pour interpréter l’Écriture. Cette méthode nous impose la nécessité de connaître l’histoire de la destinée de tous les livres de l’Écriture ; or cette histoire nous est le plus

souvent inconnue ; car, ou bien nous ne savons pas du tout quels ont été les auteurs de ces livres, ou, si l'on veut, les personnes qui les ont écrits, ou bien nous avons au moins des doutes sur ce point. De plus, ces ouvrages dont les auteurs nous sont inconnus, nous ignorons à quelle occasion et en quel temps ils ont été écrits. Mais ce n'est pas tout : nous ignorons encore quelles mains les ont recueillis, quels exemplaires ont fourni des leçons si diverses ; nous ne savons pas enfin si d'autres exemplaires ne renfermaient pas d'autres leçons. Or nous avons fait voir ailleurs combien il serait important d'être instruit de toutes ces circonstances. Mais n'en ayant dit que peu de mots, c'est ici le moment d'en parler avec quelque étendue.

Supposons qu'on vienne à lire dans un ouvrage des choses incroyables, ou incompréhensibles, ou écrites en termes obscurs, que l'auteur en soit inconnu, et qu'on ignore en quel temps et à quelle occasion il les a écrites, il est clair qu'on chercherait en vain à s'assurer du véritable sens de ses paroles, puisqu'il serait impossible de savoir quelle a été, quelle a pu être l'intention qui les a dictées. Si, au contraire, l'on est parfaitement informé sur tous ces points, on peut alors débarrasser son esprit de tout préjugé, et déterminer exactement ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas attribuer à l'auteur de cet ouvrage ou à celui qui l'a inspiré ; on a une règle entre les mains pour interpréter son livre, et n'y rien supposer que ce qu'il contient effectivement et ce que comportent le temps et les circonstances où il a été composé. Tout cela ne sera certainement contesté de personne. C'est en effet la chose du monde la plus ordinaire de lire des récits du même genre en divers ouvrages, et d'en juger tout diversement suivant l'opinion qu'on s'est formée des auteurs. Je me souviens d'avoir lu autrefois quelque part qu'un certain personnage nommé Roland furieux traversait les régions de l'air sur un monstre ailé qu'il menait à son gré, massacrant un nombre infini d'hommes et de géants, et mille autres récits fantastiques tout à fait inconcevables pour la raison. Or, il y a dans Ovide une histoire toute pareille de Persée, et dans les livres des *Juges* et des *Rois*, il est dit que Samson, seul et sans armes, tua des milliers d'hommes, et qu'Élie fut enlevé au ciel sur un char enflammé et traîné par des coursiers de feu. Je dis donc que toutes ces histoires sont exactement semblables ; et néanmoins nous en portons des jugements très-divers ; car nous disons que l'auteur de *Roland furieux* a écrit pour se jouer, et qu'Ovide a eu des vues politiques ; mais le troisième historien nous expose des choses sacrées. D'où vient cette différence ? uniquement des opinions que nous nous sommes formées à

l'avance touchant ces trois écrivains. Il est donc certain que, pour interpréter des ouvrages qui contiennent des choses obscures et incompréhensibles, il est particulièrement nécessaire d'en connaître les auteurs. Et de même aussi, par des raisons toutes semblables, on conçoit qu'il ne serait pas possible de discerner, parmi tant de leçons diverses qui se rencontrent dans les histoires obscures, quelles sont les véritables, à moins de savoir en quels exemplaires ces leçons ont été trouvées, et s'il n'y a pas d'autres leçons données par des hommes d'une plus grande autorité.

Une autre difficulté que rencontre notre méthode dans l'interprétation de certains livres de l'Écriture, c'est que nous ne les avons plus dans la même langue où ils ont été écrits. C'est une opinion généralement reçue que l'*Évangile selon saint Matthieu* et même l'*Épître aux Hébreux* ont été écrits en langue hébraïque ; or le texte primitif n'existe plus. De même on ne sait pas bien en quelle langue a été écrit le livre de *Job*. Aben Hezra soutient en ses commentaires qu'il a été traduit d'une autre langue en hébreu, et il en explique ainsi les obscurités. Je ne dis rien des livres apocryphes ; car ils n'ont pas à beaucoup près la même autorité.

Voilà toutes les difficultés qu'on a à surmonter quand on veut interpréter l'Écriture en se fondant sur son histoire. Elles sont si grandes que j'ose affirmer qu'il faut savoir ignorer le véritable sens d'une foule de passages des livres saints, si l'on ne veut se payer de vaines conjectures. Toutefois il faut bien remarquer que ces difficultés ne se présentent que lorsqu'il s'agit dans les prophètes de choses incompréhensibles pour la raison, ou qui ne s'adressent qu'à l'imagination ; car pour les choses que l'entendement peut atteindre d'une vue claire et distincte [36], et qui sont concevables par elles-mêmes, on a beau en parler obscurément, nous les entendons toujours sans beaucoup de peine, suivant le proverbe : À qui comprend, un mot suffit. Euclide, par exemple, qui n'a traité dans ses livres que d'objets très-simples et parfaitement intelligibles, se fait comprendre en toute sorte de langues par les moins habiles ; et il n'est point du tout nécessaire, pour pénétrer dans sa pensée et être certain du véritable sens de ses paroles, de posséder parfaitement la langue où il a écrit ; il suffit d'en avoir une connaissance très-ordinaire et dont un enfant serait capable. Ce n'est pas non plus une chose nécessaire de connaître la vie de cet auteur, ses mœurs, ses préjugés, le temps et la langue où il a composé ses ouvrages, à qui il les a adressés, les diverses fortunes qu'ils ont subies, les diverses

leçons qu'ils ont reçues, comment enfin et par qui leur autorité scientifique s'est établie. Or ce que nous disons d'Euclide se peut étendre à tous les auteurs qui ont traité de choses concevables par elles-mêmes. D'où je conclus qu'il n'est rien de plus aisé que de comprendre l'Écriture au moyen de son histoire, et d'en établir le véritable sens en tout ce qui touche les vérités morales ; car les principes de la véritable piété, étant communs à tous, s'expriment dans les termes les plus familiers à tous, et il n'est rien de plus simple ni de plus facile à comprendre ; d'ailleurs, en quoi consiste le salut et la vraie béatitude, sinon dans la paix de l'âme ? Or l'âme ne trouve la paix que dans la claire intelligence des choses. Il suit donc de là de la façon la plus évidente que nous pouvons atteindre avec certitude le sens de l'Écriture sainte en tout ce qui touche à la béatitude et au salut. Et s'il en est ainsi, pourquoi nous mettre en peine du reste ? Comme il faut beaucoup d'intelligence et un grand effort de raison pour pénétrer jusqu'à ces matières, c'est un signe assuré qu'elles sont plus faites pour satisfaire la curiosité que pour procurer une utilité véritable.

J'ai exposé, dans ce qui précède, la vraie méthode pour interpréter l'Écriture, et il me semble que ma pensée doit paraître suffisamment éclaircie. Aussi je ne doute pas que chacun ne s'aperçoive que cette méthode ne demande aucune autre lumière que celle de la raison naturelle, dont la fonction et la puissance consistent surtout, comme on sait, à conduire l'esprit par des conséquences légitimes de ce qui est connu ou donné comme tel à ce qui est obscur et inconnu. Or notre méthode ne requiert point d'autre procédé que celui-là, et si elle n'est pas capable, comme nous le reconnaissons nous-mêmes, de surmonter toutes les difficultés qui se rencontrent dans l'interprétation des livres saints, ce n'est point à elle qu'il faut reprocher cette insuffisance ; la difficulté tient à ce que les hommes n'ont pas toujours suivi la voie droite et légitime ; et cette voie, ainsi abandonnée de tous, est devenue avec le temps si difficile et si obstruée qu'il est presque impossible de s'y frayer un passage. C'est ce dont on peut s'assurer, je crois, en considérant la nature des difficultés qui ont été signalées tout à l'heure.

Il ne nous reste plus qu'à examiner les opinions de ceux qui combattent la nôtre. La première qui se présente consiste à prétendre que l'interprétation de l'Écriture surpasse la portée de la raison naturelle, et qu'une lumière surnaturelle est absolument nécessaire pour comprendre les

livres saints. Qu'entendent-ils par cette lumière surnaturelle ? c'est un point dont je leur laisse l'explication. Quant à moi, je n'y vois autre chose que cet aveu, déguisé il est vrai sous des termes obscurs, qu'ils ont les mêmes doutes que nous sur un grand nombre de passages de l'Écriture. Que l'on examine en effet d'un œil attentif les explications qu'ils nous donnent ; bien loin d'y trouver un caractère surnaturel, on n'y verra que de simples conjectures. Et si on compare ces conjectures avec l'interprétation de ceux qui avouent ingénument qu'ils ne sont éclairés d'aucune lumière surnaturelle, on se convaincra que tout est parfaitement égal de part et d'autre, et qu'il n'y a des deux cotés rien autre chose que des explications humaines, trouvées avec effort après de longues méditations. Nos adversaires soutiennent, il est vrai, que la lumière naturelle est trop faible pour pénétrer jusqu'à l'Écriture sainte ; mais n'avons-nous pas déjà démontré que la difficulté d'entendre les livres saints ne provient pas de la faiblesse de la raison, mais de la paresse (pour ne pas dire de la malice) de ceux qui ont négligé de nous transmettre, quand la chose était possible et facile, une histoire fidèle de l'Écriture ? De plus, la lumière surnaturelle dont on nous parle est, au sentiment de tout le monde, un don divin qui n'est accordé qu'aux fidèles. Or ce n'est pas aux seuls fidèles que les prophètes étaient habitués à s'adresser, mais plus particulièrement aux infidèles et aux méchants, qui à ce compte eussent été incapables de comprendre les paroles des apôtres et des prophètes. Il semblerait donc que ces envoyés divins avaient mission de prêcher seulement aux enfants, et non pas à des hommes doués de raison. Je demande aussi à quoi il aurait servi que Moïse établît des lois, si les fidèles seuls, qui n'ont besoin d'aucune loi, eussent été capables de les entendre. Il paraît donc bien certain que ceux qui, pour entendre les prophètes et les apôtres, cherchent une lumière surnaturelle ne sont pas suffisamment éclairés de la naturelle ; tant s'en faut qu'ils aient reçu des dons supérieurs et divins.

Maimonide a adopté des sentiments bien différents. Il a cru qu'il n'y a point de passage dans l'Écriture qui n'admette plusieurs sens divers et même contraires, et qu'il est impossible d'être assuré du véritable, si l'on n'a la preuve que l'interprétation qu'on propose ne contient rien qui ne soit d'accord avec la raison. Car s'il se trouve que le sens littéral, quoique parfaitement clair en soi, choque la raison, il est d'avis qu'on le doit abandonner pour en chercher un autre ; c'est ce qu'il explique très-expressément au chap. XXV, part. 2, du livre *More Nebuchim* : " *Sachez*

bien, dit-il, *que si nous ne voulons pas admettre l'éternité du monde, ce n'est point à cause des passages de l'Écriture où il est dit que le monde a été créé ; car il y a tout autant de passages où Dieu nous est représenté comme corporel. Or, de même que nous avons expliqué ces endroits de l'Écriture de façon à éloigner de la nature de Dieu toute matérialité, nous aurions également trouvé moyen d'interpréter les passages sur la création dans un sens favorable à l'éternité du monde ; et la chose même eût été pour nous plus facile et plus commode ; mais ce qui nous a empêché d'en user de la sorte et d'admettre que le monde est éternel, ce sont les deux raisons que voici : 1° il résulte des plus claires démonstrations que Dieu n'est pas un être corporel, et par conséquent il est nécessaire d'approprier à cette vérité tous les endroits de l'Écriture qui y sont littéralement contraires, puisqu'il est de toute certitude que l'interprétation littérale n'est pas véritable. Mais l'éternité du monde n'est établie par aucune démonstration ; d'où il résulte qu'il n'y a aucune nécessité de faire violence au texte de l'Écriture pour la mettre d'accord avec une opinion tout au plus vraisemblable, puisqu'il y a même quelque raison d'incliner vers l'opinion contraire. 2° Ma seconde raison c'est que le principe de l'immatérialité de Dieu n'a rien de contraire à l'esprit de la loi, etc. ; au lieu que l'éternité du monde, admise au sens d'Aristote, détruit la loi par son fondement*, etc. " Telles sont les propres paroles de Maimonide, et il est aisé de s'assurer que nous avons fidèlement rapporté sa doctrine ; car si cet auteur eût admis par la raison que le monde est éternel, il n'eût pas hésité à presser et à violenter le texte de l'Écriture pour en tirer la confirmation de ce principe. Il eût même été immédiatement convaincu, en dépit de l'Écriture et contre ses déclarations les plus claires, qu'elle enseigne expressément l'éternité du monde. Il suit de là que, dans l'opinion de Maimonide, on ne peut être certain du véritable sens d'un passage de l'Écriture, si clair qu'il soit d'ailleurs, tant qu'on est en doute sur la vérité de la doctrine qu'il exprime. Car pendant que ce doute subsiste, on ignore encore si le sens littéral de l'Écriture est d'accord ou non avec la raison, et par conséquent s'il est ou non le véritable. Certes si Maimonide disait vrai, j'avouerais franchement que pour interpréter l'histoire il faut une autre lumière que celle de la raison naturelle. Car n'y ayant presque rien dans la Bible qui se puisse déduire de principes rationnels, il est clair que la raison ne peut nous être d'aucune utilité en ces rencontres pour entendre les livres saints, et dès lors une lumière plus haute serait absolument nécessaire. Une autre conséquence de

l'opinion de Maimonide, c'est que le vulgaire, qui ne sait ce que c'est qu'une démonstration ou n'a pas le temps de s'y appliquer, ne pourrait connaître l'Écriture sainte que sur l'autorité et le témoignage des philosophes ; et, à ce compte, il faudrait les supposer infaillibles. Voici donc une autorité fort nouvelle dans l'Église, une nouvelle espèce de prêtres et de pontifes ; et certes elle inspirerait au vulgaire moins de vénération que de mépris. On dira que notre méthode exige, elle aussi, une connaissance que le vulgaire ne peut acquérir, celle de l'hébreu ; mais cette objection ne nous atteint réellement pas. Car la masse des Juifs et des gentils, à qui s'adressaient autrefois dans leurs prédications et dans leurs écrits les prophètes et les apôtres, entendait parfaitement leur langage, et partant pouvait entendre leur pensée, au lieu qu'elle était incapable de saisir la raison des choses qu'on lui enseignait, ce qui était pourtant, suivant Maimonide, une condition nécessaire pour les comprendre. Ce n'est donc pas une suite nécessaire de notre méthode d'obliger le peuple à se soumettre au témoignage des interprètes de l'Écriture, puisque nous citons un peuple qui entendait la langue des prophètes et des apôtres ; et nous pouvons mettre Maimonide au défi d'en indiquer un qui soit capable de comprendre la raison des choses. Quant au peuple d'aujourd'hui, nous avons déjà fait voir qu'il lui est facile d'entendre en chaque langue toutes les choses nécessaires au salut, sans avoir besoin d'en connaître la raison ; elles ont en effet un caractère si général et un rapport si étroit à la vie commune qu'elles se font concevoir par elles-mêmes et indépendamment du témoignage des interprètes. Il en est tout autrement, je l'avoue, des passages des livres saints qui ne regardent pas le salut ; mais ici le peuple et les doctes partagent la même fortune.

Je reviens au sentiment de Maimonide, afin de l'examiner de plus près. Il suppose, en premier lieu, que les prophètes sont d'accord entre eux sur toutes choses, et que ce sont même de grands philosophes et de grands théologiens, puisque leurs opinions, suivant lui, sont toujours fondées sur la vérité des choses ; or, nous avons prouvé le contraire au chapitre II. Il suppose, en second lieu, que l'Écriture ne fournit point à qui veut l'interpréter les lumières nécessaires, par la raison qu'elle ne démontre rien, ne donne jamais de définitions, ne remonte pas enfin aux premières causes, d'où il suit que ce n'est point en elle qu'il faut chercher la vérité des choses, et en conséquence que ce n'est point elle qui peut nous éclairer sur son propre sens. Mais cette seconde prétention est aussi fausse que la première,

et nous avons également montré dans notre deuxième chapitre, tant par la raison que par des exemples, que le sens de l'Écriture ne doit être cherché que dans l'Écriture elle-même, lors même qu'elle ne parle que de choses accessibles à la lumière naturelle. Maimonide suppose enfin qu'il nous est permis d'interpréter l'Écriture selon nos préjugés, de la torturer à notre gré, d'en rejeter le sens littéral, quoique très-clair et très-explicite, pour y substituer un autre sens. Mais outre que cette licence est tout ce qu'il y a de plus contraire aux principes que nous avons établis dans le chapitre déjà cité et dans les suivants, qui ne voit qu'elle est excessive et téméraire au plus haut degré ? Accordons-lui du reste cette extrême liberté ; de quoi lui servira-t-elle ? de rien assurément ; car il sera toujours impossible d'expliquer et d'interpréter par sa méthode les passages obscurs et incompréhensibles qui composent la plus grande partie de l'Écriture, au lieu qu'il n'y a rien au monde de plus facile, en suivant notre méthode, que d'éclaircir beaucoup de ces obscurités et d'aboutir sûrement à d'exactes conséquences, ainsi que nous l'avons déjà prouvé et par la raison et par le fait. Quant aux passages qui par eux-mêmes sont intelligibles, on en connaît assez le sens par la construction du discours. Je conclus de là que la méthode de Maimonide est absolument inutile. Ajoutez qu'elle ôte au peuple toute la certitude qu'il peut tirer d'une lecture faite avec sincérité, et à tout le monde la faculté d'entendre l'Écriture par une méthode toute différente. Il faut donc absolument rejeter la méthode de Maimonide comme inutile, dangereuse et absurde.

Si on nous propose maintenant la tradition des pharisiens ou l'autorité des pontifes de Rome, nous dirons que la première n'est pas d'accord avec elle-même ; et quant à la seconde, elle ne s'appuie pas sur des témoignages assez authentiques, et nous n'avons pas d'autre motif pour la rejeter. Car si l'Écriture nous montrait l'autorité de ces pontifes aussi clairement qu'elle fait celle des pontifes de l'ancienne loi, peu nous importerait qu'il y ait eu des papes hérétiques et impies, puisqu'il s'en est également rencontré parmi les Hébreux qui ne valaient pas davantage, et qui se sont emparés du pontificat par des moyens illégitimes, ce qui ne les a pas empêchés d'exercer le pouvoir suprême d'interpréter la loi. On peut en voir la preuve dans l'*Exode*, chap. XVII, vers. 11 et 12 ; chap. XXXIII, vers. 10 ; et dans *Malachie*, chap. II, vers. 8. Or, comme nous ne rencontrons dans l'Écriture aucun témoignage semblable en faveur des pontifes romains, leur autorité demeure à nos yeux fort suspecte. On dira peut-être que la religion

catholique n'a pas moins besoin d'un pontife que l'ancienne loi ; mais ce n'est là qu'une illusion ; car il faut remarquer que la loi de Moïse étant pour les Hébreux le droit public de la patrie, elle ne pouvait subsister sans une autorité publique ; car s'il était permis à chaque citoyen d'interpréter à son gré les droits des autres citoyens, il n'y a point d'État qui fût capable de se maintenir. Le droit public ne serait plus que le droit particulier, et l'ordre social s'écroulerait incontinent. Mais il en va tout autrement en matière de religion : car comme elle consiste moins dans les œuvres extérieures que dans la simplicité et la pureté de l'âme, elle n'a besoin d'être protégée par aucune autorité publique. Ce n'est point en effet l'empire des lois, ce n'est point la force publique, qui donnent aux cœurs cette droiture et cette pureté ; et personne ne peut être contraint par la force à suivre les voies de la béatitude. Des conseils fraternels et pieux, une bonne éducation, et avant tout la libre possession de ses jugements, voilà les seuls moyens d'y conduire. Ainsi donc, puisque chacun a pleinement le droit de penser avec liberté, même en matière de religion, et qu'on ne peut concevoir que personne renonce à l'exercice de ce droit, il s'ensuit que chacun dispose d'une autorité souveraine et d'un droit absolu pour prendre parti sur les choses religieuses, et par conséquent pour les expliquer lui-même et en être l'interprète. Car de même que le droit d'interpréter les lois et la décision souveraine des affaires publiques n'appartiennent au magistrat que parce qu'elles sont du droit public, de même chaque particulier a une autorité absolue pour décider de la religion et pour l'expliquer, parce qu'elle est du droit particulier. Il s'en faut donc beaucoup qu'on puisse inférer de l'autorité qu'exerçaient jadis les pontifes hébreux dans l'interprétation des lois du pays, que le pontife romain ait le même droit pour interpréter la religion ; tout au contraire, on est mieux fondé à en conclure que chacun a ce droit pour ce qui le concerne, et nous tirons de là une preuve nouvelle de l'excellence de notre méthode. Car puisque chacun a le droit d'interpréter l'Écriture, il en résulte que la seule règle dont il faille se servir, c'est la lumière naturelle commune à tous les hommes, et par suite que toute lumière surnaturelle, toute autorité étrangère, n'y sont nullement nécessaires. Il ne faut point en effet que l'interprétation des livres saints soit si difficile qu'elle ne puisse être pratiquée que par de très-subtils philosophes ; il faut au contraire qu'elle soit proportionnée à la portée commune et à l'ordinaire capacité des esprits ; or c'est là justement le caractère de notre méthode, puisque nous avons montré que ce n'est point à

elle qu'il faut s'en prendre de toutes les difficultés qui se rencontrent dans l'explication des livres saints, mais à la négligence des hommes.

CHAPITRE VIII

-

On fait voir que le Pentateuque et les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel et des Rois ne sont point authentiques. - on examine ensuite s'ils sont l'ouvrage de plusieurs ou d'un seul, et quel est cet unique écrivain

Nous avons traité dans le précédent chapitre des principes sur lesquels repose la connaissance de l'Écriture, et il a été établi qu'une histoire fidèle des livres saints est la base de tout le reste. Or cette histoire si nécessaire, les anciens l'ont entièrement négligée, ou du moins les témoignages et les écrits qu'ils ont pu nous transmettre à cet égard ont péri par l'injure du temps, laissant dans la connaissance de l'Écriture une lacune à jamais déplorable. On pourrait toutefois réparer jusqu'à un certain point cette perte, si les hommes qui ont recueilli l'héritage des anciens avaient su garder une juste mesure et transmettre à leurs successeurs, en toute sécurité, le peu qu'ils avaient entre les mains, sans l'altérer par des additions indiscrètes ; mais ils ont si bien fait que l'histoire de l'Écriture est restée imparfaite, et bien plus elle contient d'assez graves erreurs pour qu'il soit également impossible ou de s'y confier ou de la refaire. J'ai dessein cependant de reprendre la connaissance de l'Écriture sainte par les fondements, et mieux encore, de dissiper les préjugés des théologiens sur cette matière. Certes, j'ai lieu de craindre que cette entreprise ne soit tardive ; car les choses en sont venues au point que les hommes ne veulent plus qu'on les redresse ; et ils s'attachent d'une façon si opiniâtre aux opinions qu'une apparence trompeuse de religion leur a fait embrasser, que la raison ne peut plus faire valoir ses droits qu'auprès d'un très-petit nombre ; tant les préjugés ont étendu leur empire sur la masse des hommes. Voilà de grands obstacles au dessein que je me propose ; mais je persiste à tenter l'épreuve, convaincu qu'il ne faut point désespérer d'un heureux succès.

Pour procéder avec ordre, j'examinerai d'abord les préjugés établis touchant les écrivains qui ont composé les livres saints ; je commencerai par l'auteur du *Pentateuque*. On a cru généralement que cet auteur est Moïse. Les pharisiens défendaient si fermement cette opinion qu'on n'y

pouvait contredire sans être à leurs yeux hérétique, et c'est pourquoi Aben-Hezra, homme d'un libre génie et d'une érudition peu commune, qui a découvert le premier, à ma connaissance, le préjugé que je vais combattre, n'a pas osé dire ouvertement sa pensée, se bornant à l'indiquer en termes très-obscurs. Pour moi, je vais dire nettement le fond de ma pensée et montrer clairement ce qui en est. Voici d'abord les paroles d'Aben-Hezra que je trouve dans son commentaire du *Deutéronome* : " *Au delà du Jourdain... pourvu que tu entendes le mystère des douze... Moïse a écrit aussi la loi ... et alors le Chananéen était en ce pays .... ce qui sera manifesté sur la montagne de Dieu ... et voici son lit, son lit de fer... alors tu connaîtras la vérité.* " Par ce peu de paroles, Aben-Hezra donne à entendre et en même temps il fait voir que ce n'est point Moïse qui a écrit le *Pentateuque*, mais un écrivain très-postérieur, et que le livre écrit par Moïse est tout autre que celui que nous avons. Pour établir ce point, il observe premièrement : que la préface même du *Deutéronome*, ne peut avoir été écrite par Moïse, puisqu'il ne passa pas le Jourdain. En second lieu, que le livre entier de Moïse fut écrit sur le circuit d'un seul autel (voyez le *Deutéronome* chap. XXVII, et *Josué*, chap. VIII, vers. 37, etc.), qui, d'après la tradition des rabbins, n'était formé que de douze pierres, ce qui prouve clairement que ce livre avait bien moins d'étendue que le *Pentateuque*. C'est ainsi du moins que j'entends le *mystère des douze*, dont parle Aben-Hezra, à moins qu'il n'ait voulu faire allusion aux douze malédictions dont il est question au chapitre déjà cité du *Deutéronome*, et peut-être nous donner à penser qu'elles ne se trouvaient pas dans le livre de la loi, par la raison que Moïse ordonne aux lévites de lire au peuple, outre l'exposition de la loi, ces douze malédictions, pour les contraindre par la force du serment à l'obéissance. Peut-être aussi notre auteur avait-il dans l'esprit le dernier chapitre du *Deutéronome* où se trouve la mort de Moïse racontée en *douze* versets. Mais il est inutile d'insister plus longuement sur ce passage particulier d'Aben-Hezra et sur les rêveries des autres commentateurs. Je viens à la troisième remarque de notre savant auteur, qui cite cet endroit du *Deutéronome* (chap. XXXI, vers. 6) : " *Et Moïse écrivit la loi* ; " et en conclut que ces paroles ne peuvent être de Moïse, mais d'un autre écrivain qui raconte la vie et les écrits de Moïse. En quatrième lieu, il s'appuie du passage de la *Genèse* (chap. XII, vers. 6), où l'historien, racontant le passage d'Abraham à travers le pays de Chanaan, ajoute que " *le Chananéen était alors en ce pays*, " paroles qui marquent évidemment un

autre état de choses pour le temps où écrit l'historien. D'où il suit que ce récit ne peut avoir été fait qu'après la mort de Moïse, à l'époque où les Chananéens, chassés de leur pays, ne possédaient plus ces contrées. Aben-Hezra insiste encore sur ce point : " *Et le Chananéen*, dit-il, *était alors en ce pays. Il y a apparence que Chanaan* (neveu de Noé) *s'empara du pays des Chananéens, possédé par un autre maître ; que si les choses ne sont pas ainsi, il y a là quelque mystère, et celui qui l'entend doit s'abstenir.* " Ce qui veut dire que si Chanaan s'empara de ces contrées, le sens du passage est alors que " *le Chananéen avait autrefois occupé le pays*, " ce qui marque un autre état de choses, non pour le temps présent, mais pour le temps antérieur où le pays de Chanaan était au pouvoir d'une autre nation. Mais si Chanaan est le premier qui ait habité cette contrée (comme on peut le conclure de la *Genèse*, chap. X), il est clair en ce cas que le passage en question se rapporte en effet au temps présent, c'est-à-dire à celui où parle l'écrivain ; et il s'ensuit alors que ce temps n'est pas celui de Moïse, puisqu'au temps de Moïse, les Chananéens possédaient encore leur pays. Voilà le mystère sur lequel Aben-Hezra recommande de ne point s'expliquer. La cinquième remarque de notre auteur, c'est que la montagne de Moïse est appelée dans la *Genèse* (chap. XXII, vers. 14) montagne de Dieu [37], nom qu'elle n'a porté qu'après avoir été choisie pour la construction du temple ; or il est clair que ce choix n'était pas encore fait du temps de Moïse, puisqu'au lieu de marquer un lieu pour cet usage au nom du Seigneur, il prédit qu'un jour le Seigneur le désignera lui-même et lui fera porter son nom. Aben-Hezra fait remarquer encore les paroles qui, dans le chapitre III du *Deutéronome*, accompagnent l'histoire d'Og, roi de Basan : " *De la défaite des géants* [38], *il ne resta que le seul Og, roi de Basan. Or son lit était un lit de fer, le même sans doute qui est dans Rabat, ville des enfants d'Ammon, et qui a neuf coudées de long*, " etc. Cette parenthèse indique évidemment que l'auteur du livre a vécu longtemps après Moïse ; car on ne s'exprime de la sorte que lorsqu'on raconte des événements d'une date très-ancienne, et qu'on cite en témoignage de la vérité de son récit les monuments du passé. Et sans aucun doute, le lit dont il est ici question ne fut trouvé qu'au temps de David, qui s'empara le premier de Rabat, ainsi qu'on le raconte au livre de *Shamuel* (chap. XII, vers. 30). Mais ce n'est pas en cet endroit seulement que l'auteur du *Deutéronome* ajoute aux paroles de Moïse. Voici, un peu plus bas, un passage du même genre : " *Jair, fils de Manassé, a occupé toute la contrée d'Argob, jusqu'à la frontière des Géhurites et des Mahachatites ; et*

il a donné son nom à tout le pays et aux bourgs de Basan, qu'on appelle encore aujourd'hui bourgs de Jaïr. " Ces paroles sont certainement une addition de l'auteur du livre, destiné à éclaircir ce passage de Moïse qui précède immédiatement : " *J'ai donné l'autre moitié de Gilliad et tout le pays de Basan, qui était le royaume d'Og, à la moitié de la tribu de Manassé, ainsi que la juridiction d'Argob sur tout Basan, qui s'appelle terre des Géants.* " Il est hors de doute que les Hébreux, au temps où ce passage a été écrit, connaissaient très-bien les bourgs de Jaïr, tribu de Juda ; mais ils ne comprenaient pas ces mots : " *juridiction d'Argob terre des Géants*, " et voilà ce qui force l'historien à expliquer quels sont ces pays et les noms antiques qu'ils ont portés, et à expliquer en même temps pourquoi on les appelle présentement du nom de Jaïr, qui était de la tribu de Juda, et non de celle de Manassé (voyez *Paralipomènes*, chap. II, vers. 21 et 22).

Nous venons d'exposer les sentiments d'Aben-Hezra et de produire les passages du *Pentateuque* sur lesquels il fait reposer sa doctrine ; mais il s'en faut infiniment qu'il ait épuisé le sujet, et il n'a pas même cité les endroits les plus importants. C'est une lacune que nous allons remplir.

1° L'auteur des livres du *Pentateuque*, outre qu'il parle de Moïse à la troisième personne, rend sur son compte un grand nombre de témoignages comme ceux-ci : " *Dieu a parlé à Moïse* ; *Dieu s'entretenait face à face avec Moïse* ; *Moïse était le plus humble des hommes* (*Nombres*, chap. XII, vers. 3) ; *Moïse fut saisi de colère contre les chefs ennemis.* (*ibid*. chap. XXXI, vers. 14) ; *Moïse était un homme divin* (*Deutéronome*, chap. XXXIII, vers. 1) ; *Moïse, le serviteur de Dieu, est mort* ; *aucun prophète ne s'est rencontré en Israël qui fût semblable à Moïse*, " etc. Au contraire, dans le *Deutéronome*, où est exposée la loi que Moïse avait donnée au peuple et mise par écrit, Moïse parle de soi-même et raconte ses actes à la première personne : " *Dieu m'a parlé* " (*Deutéronome*, chap. II, vers. 1, 17. etc.) ; " *j'ai prié Dieu*, " etc. Ce n'est qu'à la fin du livre que l'auteur, après avoir rapporté les paroles de Moïse, recommence son récit à la troisième personne, et nous raconte que Moïse écrivit cette loi qu'il avait d'abord expliquée de vive voix au peuple, donna aux Hébreux ses dernières instructions et cessa de vivre. Or il est clair que cette manière de parler, ces témoignages et toute la contexture de cette histoire, tout nous invite à penser que les livres du *Pentateuque* ne sont pas de la main de Moïse, mais de celle d'un autre écrivain.

2° Il est encore à remarquer qu'on ne trouve pas seulement dans cette histoire de Moïse sa mort, son ensevelissement et le deuil des Hébreux durant trente jours, mais qu'il y est dit expressément : " *Il ne s'est jamais vu en Israël aucun prophète comparable à Moïse, et que Dieu ait connu comme lui face à face*. " Or ce témoignage, Moïse n'a pu se le donner à lui-même, et il n'a pu lui être donné par aucun écrivain venu immédiatement après lui, mais seulement par un écrivain postérieur de plusieurs siècles. Qu'on y regarde, en effet : l'auteur du livre parle d'un temps très-éloigné : " *Il ne s'est jamais rencontré aucun prophète*. " Et de même, quand il est question de la sépulture de Moïse, le texte porte que " *nul ne l'a connue jusqu'à ce jour.* "

3° On remarquera aussi qu'il y a de certains lieux qui ne sont pas désignés dans le *Pentateuque* par les noms qu'ils portaient au temps de Moïse, mais par des noms qu'ils ont reçus longtemps après. Ainsi, dans la *Genèse* (chap. XIV, vers. 1), il est dit : " *Abraham poursuivit les ennemis jusqu'à Dan.* " Or ce nom ne fût donné à la ville dont il s'agit que longtemps après la mort de Josué (voyez *Juges*, chap. XVIII, vers. 29).

4° Les récits historiques du *Pentateuque* s'étendent quelquefois au delà du temps où vivait Moïse. Car il est dit dans l'*Exode* que les enfants d'Israël mangèrent la manne durant l'espace de quarante années, jusqu'au moment où ils parvinrent dans des régions habitées, aux confins de Chanaan, c'est-à-dire jusqu'au temps dont il est parlé dans *Josué* (chap. V, vers. 12). On trouve aussi dans la *Genèse* (chap. XXXVI, vers. 31) : " *Ce sont les rois qui ont régné au pays d'Édom, avant qu'aucun roi ait régné sur les enfants d'Israël.* " Or il n'est point douteux que l'historien ne parle en cet endroit des rois qu'avaient eus les Iduméens avant que David les eût subjugués [39] et qu'il eût établi des gouverneurs dans l'Idumée. Il est plus clair que le jour, d'après tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le *Pentateuque*, mais bien un autre écrivain postérieur à Moïse de plusieurs siècles.

Mais pour confirmer toutes ces preuves, examinons quels sont les livres que Moïse lui-même a écrits et qui sont cités dans le *Pentateuque* ; nous verrons que ces livres ne sont point ceux du *Pentateuque*. Premièrement, nous savons certainement par l'*Exode* (chap. XVII, vers. 14) que Moïse écrivit par l'ordre de Dieu la guerre contre Hamalek ; mais le nom du livre n'est pas indiqué dans ce chapitre. Or, dans les *Nombres*

(chap. XXI, vers. 12), il est question d'un livre intitulé : *Guerres de Dieu*, et sans aucun doute, c'est dans ce livre qu'était le récit de la guerre contre Hamalek, ainsi que de tous les campements que nous savons que Moïse (*Nombres*, chap. XXXIII, vers. 2) exposa par écrit. Nous trouvons dans l'*Exode* (chap. XXIV, vers. 47) l'indication d'un autre livre qui porte pour titre : *Livre de l'Alliance*[40], et que Moïse lut en présence des Israélites, quand, pour la première fois, ils firent alliance avec Dieu. Mais ce livre, ou plutôt cette épître, ne pouvait contenir que fort peu de chose, savoir, les lois ou commandements de Dieu qui sont exposés depuis le vers. 22 du chap. XX de l'*Exode* jusqu'au chap. XXIV ; et personne ne contestera ceci, pourvu qu'il lise, d'un esprit libre et impartial, le chapitre cité plus haut. On y voit, en effet, qu'aussitôt que Moïse reconnut que le peuple était convenablement disposé pour faire alliance avec Dieu, il s'empressa d'écrire les lois que Dieu lui avait inspirées ; et dès le commencement du jour, après avoir accompli quelques cérémonies, il lut les conditions du pacte sacré devant tout le peuple réuni, qui dut sans doute les comprendre, puisqu'il donna son plein consentement. Il est donc bien établi par ces deux raisons, savoir, le peu de temps employé par Moïse pour écrire ses lois, et l'intention qu'il avait en les écrivant de les faire servir à une alliance entre son peuple et Dieu, il est, dis-je, bien établi que le livre dont nous parlons ne contenait rien de plus que ce que nous avons marqué tout à l'heure. Enfin c'est une chose très-certaine que dans la quarantième année après la sortie d'Égypte, Moïse expliqua de nouveau toutes les lois qu'il avait établies (voyez *Deutéron*., chap. I, vers. 5) et fit contracter au peuple, pour la seconde fois, l'obligation d'y être fidèle (*ibid*., chap. XXIX, vers. 14) ; puis il écrivit un livre où étaient consignées avec l'explication de la Loi le renouvellement de l'alliance (*Deutéron*., chap. XXI, vers. 9), et ce livre fut appelé *Livre de la Loi de Dieu*. Plus tard, Josué y joignit le récit du nouvel engagement qu'il fit contracter au peuple hébreu et qui fut la troisième alliance des Juifs avec Dieu (*Josué*, chap. XXIV, vers. 25, 26). Or, comme nous ne possédons aucun livre qui contienne le second pacte de Moïse, ni celui de Josué, il s'ensuit nécessairement que le *Livre de la Loi de Dieu* a péri ; à moins qu'on ne veuille donner dans les folles conjectures du paraphraste chaldéen Jonatan, et torturer avec lui les saintes Écritures. Ce commentateur téméraire a très-bien vu la difficulté ; mais il a mieux aimé altérer la Bible qu'avouer son ignorance. Ce passage du livre de *Josué* (voyez chap. XXIV, vers. 26) : " *Et Josué écrivit ces paroles dans le Livre*

de la Loi de Dieu, " voici comment il les traduit en chaldéen : " *Et Josué écrivit ces paroles, et les garda avec le Livre de la Loi de Dieu.* " Que dire à des interprètes de cette sorte, qui ne voient dans le texte de l'Écriture que ce qu'il leur plaît d'y trouver ? N'est-ce point comme s'ils supprimaient la Bible pour en fabriquer une autre de leur façon ? Concluons donc, sans nous arrêter à de semblables conjectures, que le *Livre de la Loi de Dieu*, qu'il est certain que Moïse a écrit, n'est point le *Pentateuque*, mais un livre tout différent que l'auteur du *Pentateuque* a inséré plus tard dans son ouvrage. Et cette conséquence, que nous déduisons rigoureusement de ce qui précède, va être confirmée d'une manière éclatante par tout ce qui suit. Au passage déjà cité du *Deutéronome*, quand il est dit que Moïse écrivit le *Livre de la Loi*, l'historien ajoute que Moïse le déposa entre les mains des prêtres, avec l'ordre de le lire au peuple à des époques déterminées ; ce qui prouve bien que ce livre avait une étendue beaucoup moindre que le *Pentateuque*, puisqu'il pouvait être lu tout entier dans le temps d'une seule assemblée, et compris de tout le monde. Il ne faut point aussi perdre de vue cette circonstance, que de tous les livres écrits par Moïse, celui de *la Loi de Dieu* est le seul, avec le *Cantique* (composé un peu plus tard pour être également appris par tout le peuple), que Moïse ait ordonné de conserver religieusement. Par la première alliance, en effet, Moïse n'avait fait prendre d'engagement aux Hébreux que pour eux-mêmes ; mais par la seconde, les Hébreux engageaient aussi leurs descendants (*Deutéron*., chap. XXIX, vers. 14, 15) ; et c'est pourquoi Moïse ordonna que le livre où était déposé ce pacte nouveau fût religieusement transmis aux enfants des Hébreux, avec le *Cantique*, qui aussi regarde principalement l'avenir. Ainsi donc, d'une part, il n'est pas prouvé que Moïse ait écrit d'autres livres que ceux dont on vient de parler ; de l'autre, il est certain qu'il n'a ordonné de transmettre à la postérité que le petit *Livre de la Loi de Dieu* et le *Cantique* : or, comme on rencontre en outre dans le *Pentateuque* un grand nombre de passages qui n'ont pu être écrits par Moïse, il suit de toutes ces preuves combinées que personne n'est en droit de dire que Moïse soit l'auteur du *Pentateuque*, et même que cette opinion est contraire à la raison.

Ici, on me demandera peut-être si Moïse n'écrivit pas ses lois au moment même où elles lui furent révélées, c'est-à-dire si, durant l'espace de quarante années, de toutes les institutions qu'il avait données au peuple, il n'écrivit rien de plus que ce petit nombre de commandements qui étaient contenus, comme nous l'avons dit plus haut, dans le livre de la première

alliance. Voici ma réponse : alors même que j'accorderais qu'il paraît vraisemblable à la raison que Moïse écrivit ses lois au lieu même et au moment où elles lui furent inspirées, il n'en résulte nullement que nous puissions affirmer qu'il les ait effectivement écrites de cette façon ; car il a été établi précédemment qu'il ne faut rien affirmer touchant l'Écriture que ce qui est donné par l'Écriture elle-même, ou ce qui peut en être légitimement déduit ; et quant à la pure raison, elle n'a rien à démêler dans ces matières. Mais ce n'est pas tout, la raison n'est point ici contre nous, puisque rien n'empêche de supposer que le sénat communiquait au peuple, par écrit, les édits de Moïse ; et dès lors l'auteur du *Pentateuque* aura pu les recueillir et les insérer, chacun en leur rang, dans l'histoire de la vie de Moïse. Voilà ce que j'avais à dire sur les cinq premiers livres de la Bible ; il est temps de m'occuper des autres.

Les mêmes raisons qui viennent d'être exposées contre l'authenticité du *Pentateuque* s'appliquent au livre de *Josué*. Il est clair, en effet, que ce ne peut être Josué qui dit de soi-même que sa renommée s'est étendue par toute la terre (voyez *Josué*, chap. VII, vers. 1), qu'il n'omit rien de ce que Moïse avait ordonné (*ibid*., chap. VIII, dernier vers ; chap. XI, vers. 15), qu'étant parvenu à un âge avancé, il assembla tout le peuple hébreu, enfin qu'il rendit le dernier soupir. En second lieu, on trouve dans ce livre le récit de divers événements qui se sont passés après la mort de Josué. Il y est dit, par exemple, que le peuple adora Dieu, après la mort du Josué, tant que vécurent les vieillards qui avaient vu Josué vivant. Au chap. XVI, vers. 10, nous lisons qu'Éphraïm et Manassé *ne chassèrent point les Chananéens qui habitaient Gazer*, mais que *les Chananéens ont habité jusqu'à ce jour avec les enfants d'Éphraïm, et en ont été tributaires*. Or ce fait est certainement le même qu'on trouve au chap. I du livre des *Juges*. Ajoutez que les mots *jusqu'à ce jour* marquent évidemment que l'historien parle d'un temps très-éloigné du sien. Je citerai encore un passage tout semblable, où il est question des fils de Jéhuda, (chap. XV, dernier verset), ainsi que l'histoire de Kaleb (*ibid*., vers. 14 et suiv.). Il paraît également que le fait de ces deux tribus, qui s'unirent à la moitié d'une autre tribu pour élever un autel au delà du Jourdain (chap. XXII, vers. 10 et suiv.), s'est passé après la mort de Josué, puisque dans toute la suite du récit il n'est pas dit un mot de lui, et qu'on y voit au contraire le peuple délibérer seul sur les affaires de la guerre, envoyer, de son propre chef, des ambassadeurs, attendre leur réponse et l'approuver. Enfin il résulte clairement du vers. 14 du chap. X

que le livre qui porte le nom de Josué a été écrit plusieurs siècles après sa mort. Ce verset porte en effet que *ni avant ni après ce jour, aucun autre jour ne s'est rencontré où Dieu ait obéi à la voix d'un homme*, etc. Concluons de toutes ces preuves que, si Josué a écrit quelque livre, ce n'est pas le livre que nous avons sous son nom, mais plutôt celui qui est cité dans le cours du même récit, au chap. X, vers. 13.

Quant au livre des *Juges*, je ne crois pas qu'aucun homme de bon sens se puisse persuader qu'il ait été écrit par les juges eux-mêmes, l'épilogue qui termine le récit (chap. XXI) montrant assez que l'ouvrage entier a été composé par un seul historien. On remarquera en outre que l'auteur des *Juges* avertit en plusieurs endroits qu'aux temps dont il fait l'histoire, il n'y avait pas de roi en Israël ; ce qui prouve que ce livre a été écrit à l'époque où les Hébreux eurent des rois à la tête du gouvernement.

Je ne m'arrêterai pas non plus bien longtemps sur les livres qui portent le nom de Shamuel, puisque le récit qui y est contenu se prolonge fort au delà de la vie de ce prophète. Je prie seulement qu'on fasse attention que ces livres sont postérieurs à Shamuel de plusieurs siècles. Nous trouvons en effet au livre I (chap. IX, vers. 6) une sorte de parenthèse, où l'historien nous avertit qu'*autrefois, en Israël, ceux qui se disposaient à aller consulter Dieu disaient : Allons, rendons-nous auprès du Voyant ; car on appelait alors Voyant celui qu'aujourd'hui on nomme Prophète*.

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot des livres des *Rois* ; car il résulte de ces livres eux-mêmes qu'ils ont été formés de différentes pièces, savoir les livres des faits de Salomon (voyez *Rois*, I, chap. XI, vers 5), les chroniques des rois de Juda (voyez *ibid*., chap. XIV, vers. 19-29), et les chroniques des rois d'Israël.

Concluons donc que tous les livres dont nous venons de parler successivement sont apocryphes, et que les événements dont on y trouve le récit sont racontés comme s'étant passés à une époque très-ancienne. Si l'on considère maintenant la suite et l'objet de tous ces livres, on n'aura pas de peine à reconnaître qu'ils sont l'ouvrage d'un seul historien, qui s'est proposé d'écrire les antiquités juives depuis les temps les plus reculés jusqu'à la première dévastation de Jérusalem. Ces livres, en effet, sont si étroitement liés qu'il est visible, par cet unique point, qu'ils forment un seul et même récit, composé par un seul et même historien. Aussitôt que l'histoire de la vie de Moïse est terminée, on passe immédiatement à celle

de la vie de Josué en ces termes : " *Et il arriva, quand Moïse, le serviteur de Dieu, fut mort, que Dieu dit à Josué*, " etc. Parvenu à la mort de Josué, l'historien se sert de la même transition pour commencer l'histoire des juges. " *Et il arriva, quand Josué fut mort, que les enfants d'Israël demandèrent à Dieu*, " etc. Le livre de *Ruth* est rattaché comme une sorte d'appendice à celui des *Juges* : *Et il arriva, au temps que les juges jugeaient, qu'il y eut famine en ce pays*. C'est de la même façon que le premier livre de *Shamuel* est joint à celui de *Ruth*, et la même transition revient encore pour aller de ce premier livre au second, où l'histoire de David n'est pas terminée ; cette histoire se continue au premier livre des *Rois*, qui en amène le second livre, comme il avait été amené lui-même par les livres précédents. Enfin l'ordre même et l'enchaînement des récits historiques marquent aussi l'unité de plan et d'historien. On commence en effet par nous exposer la première origine de la nation hébraïque ; puis on arrive, en suivant l'ordre des temps, aux lois de Moïse, aux circonstances où il les donna aux Juifs, aux prédictions qu'il y ajouta ; on raconte ensuite comment le peuple hébreu, ainsi que Moïse l'avait prédit, entra dans la terre promise (*Deutéron*., chap. VII), et abandonna les lois de Dieu (*ibid*., ch. XXXI, vers. 16) aussitôt qu'il y fut entré, d'où résultèrent pour lui une foule de maux (*ibid*., vers. 17) ; comment il voulut par la suite se donner des rois (*Deutéron*., chap. XVII, verset 14), dont le gouvernement fut malheureux ou prospère, suivant qu'ils s'écartèrent de la loi ou y furent fidèles (*ibid*., chap. XXVIII, vers. 36 et dernier verset), jusqu'à ce qu'enfin l'empire hébreu fut détruit, comme l'avait également prédit Moïse. Pour tous les autres faits qui n'ont point de rapport à l'observation de la loi, on les passe sous silence, ou bien on renvoie le lecteur à d'autres historiens. Il est donc évident que tous ces livres conspirent à une seule fin, qui est de faire connaître les paroles et les commandements de Moïse, et d'en prouver l'excellence par le récit des événements. Nous arrivons donc, par trois ordres de preuves, savoir : l'unité d'objet de tous ces livres, leur étroite liaison, et leur caractère apocryphe, nous arrivons, dis-je, à cette conclusion qu'ils sont l'ouvrage d'un seul historien.

Quel est cet historien ? je ne puis plus répondre ici d'une manière certaine ; toutefois, je suis très-porté à croire que c'est Hezras ; et voici quelques raisons d'un certain poids qui autorisent ma conjecture. Premièrement, puisque cet historien, que nous savons être unique, continue son récit jusqu'au temps de la liberté de Joachim, et qu'il ajoute ensuite que

lui-même a pris place à la table du roi tout le temps qu'il a vécu (est-ce Joachim, ou le fils de Nébucadnesor ? c'est ce que l'on ne peut dire, le sens du passage étant fort équivoque), il s'ensuit que ces livres n'ont pas été écrits avant Hezras. Or l'Écriture ne dit point qu'il y ait eu à cette époque aucun personnage, hormis Hezras (voyez *Hezras*, ch. VII, vers. 10), qui se soit appliqué à la recherche de la Loi divine et qui ait été un scribe diligent dans la loi de Moïse (voyez *ibid*., vers. 6). Je ne vois donc qu'Hezras qui puisse être l'auteur de ces livres. De plus, nous savons, par le témoignage que l'Écriture porte de lui, qu'il s'était appliqué, non-seulement à rechercher la loi de Dieu, mais aussi à la mettre en ordre ; aussi trouvons-nous ces paroles dans *Néhémias* (chap. VIII, vers. 9) : *Ils ont lu le Livre de la Loi de Dieu expliqué, et s'y étant rendus attentifs, ils ont compris l'Écriture*. Or, comme nous savons que le *Deutéronome* contient, non-seulement le livre de la loi de Moïse (ou du moins la plus grande partie de ce livre), mais encore une foule d'insertions ajoutées pour l'explication plus complète des choses, je suis porté à croire que le *Deutéronome* est justement ce livre de la Loi de Dieu, écrit, disposé et expliqué par Hezras, qui fut lu par les Juifs dont parle *Néhémias*. Que si on me demande de prouver qu'il se rencontre dans le *Deutéronome* des passages insérés pour l'éclaircissement du texte, je rappellerai que j'en ai cité deux de cette espèce, quand j'ai discuté plus haut les sentiments d'Aben-Hezra, et j'en pourrais ajouter ici un grand nombre d'autres : par exemple, nous lisons au chap. II vers. 12 : " *Quant au pays de Séhir, les Horites l'ont habité autrefois, mais les enfants d'Hésaü les ont chassés et exterminés, et ils se sont établis dans cette contrée, comme a fait le peuple d'Israël dans la terre que Dieu lui a donnée pour héritage.* " Ce passage est destiné à éclaircir les versets 3 et 4 du même chapitre, c'est-à-dire à expliquer comment les enfants d'Hésaü, en occupant la montagne de Séhir, qui leur était échue en partage, ne la trouvèrent pas inhabitée, mais la conquirent sur les Horites, qui en étaient avant eux les possesseurs, à l'exemple des Israélites, qui après la mort de Moïse chassèrent et détruisirent le peuple chananéen. De même encore les vers. 6, 7, 8 et 9 du chap. X du *Deutéronome* sont une parenthèse ajoutée aux paroles de Moïse. Tout le monde reconnaîtra en effet que le vers. 8, qui commence par ces mots : *En ce temps-là Dieu sépara la tribu de Lévi*, etc., doit être rapporté au verset 5, et non point à la mort d'Aharon, dont Hezras ne parle ici qu'à cause que Moïse, dans le récit de l'adoration du veau, avait dit (voyez chap. IX, vers. 20) qu'il avait prié pour

Aharon. L'auteur du *Deutéronome* explique ensuite le choix que Dieu fit, au temps dont parle ici Moïse, de la tribu de Lévi, et cela pour montrer la cause de cette élection et faire voir pourquoi les Lévites n'eurent point de part à l'héritage de leurs frères ; puis il reprend le fil de son histoire et la suite des paroles de Moïse. Ajoutez à tout cela les preuves qu'on tire de la préface du livre, et de tous les passages où il est parlé de Moïse à la troisième personne ; pour ne rien dire d'une foule d'autres passages qu'il est impossible aujourd'hui de reconnaître, mais qui ont certainement été retouchés par le rédacteur du *Deutéronome*, ou même ajoutés par lui dans l'intention de rendre plus claires, pour les hommes de son temps, les paroles de Moïse. Et certes si nous possédions aujourd'hui le livre même que Moïse a écrit, je suis convaincu qu'en le comparant à l'Écriture, nous trouverions de grandes différences, non-seulement dans les mots, mais même dans l'ordre et dans l'esprit des préceptes. Quand, en effet, je compare seulement le Décalogue du *Deutéronome* avec celui de l'*Exode* (où l'histoire du Décalogue a proprement sa place), je trouve qu'ils diffèrent de tout point : ainsi le quatrième précepte, non-seulement n'est pas donné de la même façon dans les deux livres, mais il est beaucoup plus développé dans le *Deutéronome* ; et la raison sur laquelle il repose en ce dernier livre est toute différente de celle que donne l'*Exode*. Enfin l'ordre dans lequel est expliqué le dixième précepte du Décalogue du *Deutéronome* n'est pas le même ordre que l'*Exode* a suivi. J'incline donc à penser que toutes ces différences et d'autres semblables sont l'ouvrage d'Hezras, qui les a introduites en voulant expliquer la loi de Dieu aux hommes de son temps ; et par conséquent, j'admets que le *Deutéronome* n'est autre chose que le *Livre de la Loi de Dieu* commenté et embelli par Hezras. Je crois aussi que le *Deutéronome* est le premier livre qu'Hezras ait écrit, et ce qui me porte à cette conjecture, c'est que ce livre contient les lois de la patrie, c'est-à-dire ce dont le peuple a le plus besoin. J'ajoute que le *Deutéronome* ne fait point suite, comme les autres livres de l'Écriture, à un ouvrage précédent ; il commence en effet en ces termes, dégagés de tout lien avec un discours antérieur : " *Voici les paroles que Moïse*, " etc. Après avoir terminé ce livre et enseigné au peuple l'antique loi, Hezras s'occupa, si je ne me trompe, de composer une histoire complète de la nation hébraïque, depuis le commencement du monde jusqu'à la destruction de Jérusalem, et il inséra dans cette histoire, au lieu convenable, le livre précédemment écrit du *Deutéronome* ; et s'il attacha aux cinq premières parties de son histoire le

nom de Moïse, c'est probablement parce que la vie de Moïse en fait la partie principale. Par la même raison, il donna au cinquième livre le nom de Josué, au septième, le nom de livre des Juges, au huitième, le nom de Ruth, au neuvième et peut-être aussi au dixième, le nom de Shamuel ; enfin au onzième et au douzième, le nom de livres des Rois. On me demandera maintenant si Hezras mit la dernière main à son œuvre, et l'acheva selon son désir, c'est ce qu'on verra au chapitre suivant.

CHAPITRE IX
-
On fait quelques autres recherches touchant les mêmes livres, pour savoir notamment si Hezras y a mis la dernière main, et si les notes marginales qu'on trouve sur les manuscrits hébreux étaient des leçons différentes

On ne peut douter que les recherches auxquelles nous venons de nous livrer sur le véritable auteur de plusieurs livres de la Bible ne soient d'un très-grand secours à quiconque les veut entendre parfaitement. Qu'on examine en effet les passages que nous avons cités pour établir notre opinion, et l'on reconnaîtra qu'elle seule en peut donner la clef. Mais ce n'est pas tout, et pour bien connaître les livres dont il s'agit, on doit noter encore beaucoup d'autres circonstances sur lesquelles la superstition ferme les yeux au vulgaire. La principale, c'est qu'Hezras (qui reste pour moi l'auteur de ces livres jusqu'à ce qu'on en désigne un autre à de meilleurs titres), Hezras, dis-je, n'a pas mis la dernière main à son ouvrage, et s'est borné à emprunter à divers auteurs des récits historiques qu'il a simplement enregistrés le plus souvent sans les examiner ni les mettre en ordre. Qu'est-ce qui a pu l'empêcher de revoir et d'accomplir ce travail, je ne puis le dire, à moins d'admettre que ç'a été une mort soudaine et prématurée. Mais toujours est-il que le fait est certain, et qu'il résulte évidemment du petit nombre de fragments que nous avons encore des anciens historiens hébreux. Ainsi l'histoire d'Hiskias, à partir du vers. 17 du ch. XVIII du livre II des *Rois*, a été calquée sur la relation d'Isaïe telle qu'on dut la trouver dans la Chronique des rois de Juda ; la preuve, c'est que nous rencontrons cette relation tout entière dans le livre d'*Isaïe*, lequel faisait partie de cette chronique (voyez *Paralip*., liv. II, chap. XXXII, avant-dernier verset) ; et nous l'y rencontrons conçue exactement dans les mêmes termes que celle des *Rois*, à très-peu d'exceptions près [41] : or, de ces rares exceptions, on ne peut conclure rien autre chose sinon qu'il y avait plusieurs leçons différentes de la relation d'Isaïe, à moins qu'on n'aille imaginer là-dessous quelque mystère. Ajoutez que le dernier chapitre de ce livre II des *Paralipomènes* est également contenu dans *Jérémie* (chap. XXXIX, XL et dernier). De plus, le chapitre VII du livre II de *Shamuel* se retrouve dans le

chapitre XVII du livre I des *Paralipomènes*, seulement les expressions sont en plusieurs endroits si diverses [42] qu'il est aisé de reconnaître que ces deux chapitres ont été tirés de deux exemplaires différents de l'histoire de Nathan. Enfin, la généalogie des rois d'Idumée, qu'on voit dans la *Genèse* (à partir du vers. 30 du chap. XXXVI), on la rencontre encore en un autre endroit (*Paralipomènes*, liv. I, chap. I), et dans les mêmes termes, bien qu'il soit parfaitement établi que l'auteur de ce dernier livre n'a pas emprunté ses récits aux douze livres d'Hezras, mais à d'autres historiens. Il ne faut donc point douter que l'origine que nous assignons à la Bible ne devînt évidente par le fait, si nous avions sous la main les anciens historiens hébreux ; mais puisqu'ils sont perdus, tout ce que nous pouvons faire, c'est d'examiner les récits mêmes des douze premiers livres de l'Écriture, d'en reconnaître l'ordre et l'enchaînement, de noter enfin les répétitions et les contradictions chronologiques qui s'y peuvent rencontrer. C'est ce que nous allons faire, sinon pour tous ces récits, du moins pour ceux qui ont le plus d'importance.

Nous commencerons par l'histoire de Juda et de Thamar, qui s'ouvre dans la *Genèse* en ces termes : *Or, il arriva qu'en ce temps-là Juda se sépara de ses frères*. De quel temps s'agit-il ? Évidemment de celui qui vient d'être immédiatement déterminé [43] ; mais il se trouve que dans l'état présent de la *Genèse*, la chose est impossible. Car depuis l'époque où Joseph fut mené en Égypte jusqu'à celle où le patriarche Jacob s'y rendit avec toute sa famille, il ne peut s'être écoulé que vingt-deux ans, puisque Joseph n'en avait que dix-sept quand il fut vendu par ses frères, et trente quand Pharaon le fit sortir de prison ; or, si vous ajoutez les sept années d'abondance et les deux de famine, tout cela fait ensemble vingt-deux ans. Mais qui pourra comprendre qu'en si peu d'années il y ait eu place pour tous les événements que raconte la *Genèse*, savoir : que Juda ait eu successivement trois enfants d'une seule femme, que l'aîné de ces enfants ait épousé Thamar, que le second, après la mort de l'aîné, se soit marié avec sa veuve, laquelle, après avoir vu mourir son second mari, eut commerce avec Juda, qui, sans savoir qu'elle fût sa bru, en eut deux jumeaux dont l'un pût même devenir père, tout cela, dans l'espace de temps assigné plus haut ? Il est donc évident qu'il faut rapporter tous ces événements, non point à l'époque dont parle la *Genèse*, telle que nous l'avons aujourd'hui, mais à une époque toute différente, laquelle devait être marquée primitivement dans le livre qui précédait notre récit. D'où l'on voit que Hezras s'est borné à enregistrer cette histoire de Juda et Thamar à la suite

d'autres récits, sans l'examiner de bien près. De même encore, toute l'histoire de Joseph et de Jacob est visiblement composée de différentes pièces empruntées à des sources très-diverses : tant il y a peu d'accord dans ce récit. Au rapport de la *Genèse*, Jacob avait cent trente ans, la première fois que Joseph le présenta à Pharaon ; si vous en retranchez les vingt-deux années qu'il passa dans la tristesse à cause de l'absence de Joseph, les dix-sept qu'avait Joseph quand il fut vendu, et même les sept ans d'épreuve auxquels Jacob dut se soumettre avant d'épouser Rachel, vous trouverez que ce patriarche devait être extrêmement âgé, savoir, de quatre-vingt-quatre ans, lorsqu'il prit Lia pour épouse ; au contraire, il se trouve que Dina avait à peine sept ans quand elle fut violée par Sichem [44], et que Siméon et Lévi étaient âgés tout au plus de onze ou douze ans quand ils pillèrent une ville, et en passèrent tous les habitants au fil de l'épée. Mais il est inutile de pousser plus loin cet examen du *Pentateuque*, puisqu'un peu d'attention suffit pour faire voir que tout dans ces cinq livres, préceptes et récits, est écrit pêle-mêle et sans ordre, que la suite des temps n'y est point observée, que les mêmes récits reviennent à plusieurs reprises, et souvent avec de graves différences, en un mot que cet ouvrage n'est qu'une réunion confuse de matériaux que l'auteur n'a point eu le temps de classer et d'ordonner régulièrement. Il faut en dire autant des sept livres qui suivent le *Pentateuque*. Qui ne voit, par exemple, au chapitre II des *Juges*, qu'à partir du verset 6, l'auteur compile un nouvel historien (qui avait également écrit la vie de Josué), et le copie littéralement ? En effet, au dernier chapitre de *Josué*, nous trouvons le récit de sa mort et de son ensevelissement ; or, au commencement de ce livre, l'auteur avait promis de raconter les événements qui suivirent la mort de Josué. Si donc il avait voulu, en commençant le livre des *Juges*, reprendre le fil de son récit, pourquoi aurait-il recommencé à nous parler de Josué ? Il n'est pas moins évident que les chapitres XVII, XVIII, etc., du livre I de *Shamuel* ne sont pas empruntés au même historien que l'auteur avait suivi jusque-là ; car on explique dans ces chapitres tout autrement qu'au chapitre XVI du même livre pourquoi David commença à fréquenter la cour de Saül. Au chapitre XVI, Saül, par le conseil de ses serviteurs, mande David auprès de lui ; ici les choses se passent tout autrement : le père de David l'envoie vers ses frères au camp de Saül ; et David engage avec le Philistin Goliath un combat d'où il sort victorieux, ce qui le fait connaître au roi, et l'introduit dans son palais. Je soupçonne encore qu'au chapitre XVI de ce même livre, l'auteur répète,

sous l'impression d'une opinion différente, le même récit qui se trouve déjà au chapitre XXIV. Mais il est inutile d'insister davantage, et j'aime mieux passer immédiatement à l'examen de la chronologie de l'Écriture.

Au chapitre VI du livre I des *Rois*, il est dit que Salomon bâtit le temple l'an 480 de la sortie d'Égypte ; mais si nous consultons l'histoire, nous trouverons un intervalle de temps beaucoup plus étendu. En effet :

Moïse gouverna le peuple dans le désert pendant 40 années.

Josué, qui vécut cent dix ans, n'eut le commandement, d'après Josèphe et d'autres historiens, que durant 26 années.

Kusan Rishagataïm tint le peuple sous son empire 8 années.

Hotniel, fils de Henaz, fut juge [45] pendant 40 années.

Heglon, roi de Moab, 18 années.

Eud et Samgar furent juges pendant 80 années.

Jachin, roi de Chanaan, tint le peuple sous son joug 20 années.

Le peuple, après un repos de 40 années,

retomba en servitude, sous la domination de Midian, durant 7 années.

II reprit la liberté au temps de Gidéhon 40 années.

Puis il fut soumis par Abimelech 3 années.

Tola, fils de Pua, fut juge durant 23 années.

Jaïr, durant 22 années.

Le peuple tomba de nouveau sous la domination des Philistins et des Hamonites durant 18 années.

Jephta fut juge durant 6 années.

Absan le Betléhémite, 7 années.

Elon le Sebulonite, 10 années.

Habdan le Pirhatonite, 8 années.

Le peuple tomba sous le joug des Philistins 40 années.

Samson fut juge [46] 20 années.

Héli, 40 années.

Le peuple, soumis encore une fois par les Philistins, ne fut délivré par Shamuel qu'après un intervalle de 20 années.

David régna 40 années.

Salomon, avant de bâtir le temple, régna 4 années.

Toutes ces années réunies composent une somme de 580 années.

Or, il faut encore ajouter les années qui suivirent la mort de Josué, pendant lesquelles la nation hébraïque se maintint en grande prospérité, jusqu'au moment où Kusan Rishgataïm la réduisit en servitude. Et cette période prospère a dû être d'assez longue durée ; car il est difficile de croire qu'aussitôt après la mort de Josué, tous ceux qui avaient été témoins de ces prodigieux exploits aient péri en un seul moment, et que leurs descendants, abolissant incontinent les lois, soient tombés d'un seul coup au dernier degré de la lâcheté et de l'infamie ; il n'est pas vraisemblable enfin que Kusan Rishgataïm n'ait eu qu'à vouloir les soumettre pour en venir aussitôt à bout. Chacun de ces événements exigeant presque un siècle entier, il ne faut donc pas douter que l'Écriture n'embrasse dans les versets 7, 9 et 10 du livre des *Juges* un grand nombre d'années dont l'histoire est passée sous silence. À ces années omises il faut joindre celles où Shamuel fut juge des Hébreux, et dont l'Écriture ne marque pas le nombre. Ce n'est pas tout : on doit y ajouter encore les années du règne de Saül, que j'ai omises à dessein dans la table précédente, parce que l'histoire de Saül ne fait point connaître assez clairement la durée précise de son règne. Il est dit, à la vérité, au chapitre XIII du livre I (vers. 1) de *Shamuel*, que Saül régna deux ans ; mais ce texte est évidemment tronqué, et il résulte de l'histoire de ce roi qu'il a régné beaucoup plus longtemps. Pour s'assurer que le texte est tronqué effectivement, il suffit de ne pas ignorer les premiers rudiments de la langue hébraïque. Voici en effet les paroles de l'Écriture : *Saül était âgé de..., quand il commença de régner, et il régna deux ans sur Israël*. Qui ne voit que l'âge de Saül commençant son règne est omis dans ce passage ? Reste donc à prouver seulement, par l'histoire de Saül, qu'il a régné plus de deux ans. Or, il est dit au chapitre XXVII du même livre (vers. 7) que David demeura un an et quatre mois parmi les Philistins, chez qui il s'était réfugié pour se mettre à l'abri de la colère de Saül. Il faudrait donc que le reste du règne de Saül n'eût duré que huit mois, ce qui est absurde et hors de toute vraisemblance, du moins d'après Josèphe, qui, dans ses *Antiquités* (à la fin du livre VI), corrige ainsi le texte de l'écriture : *Saül régna dix-huit ans du*

vivant de Shamuel et deux ans après sa mort. Ajoutez à cela que cette histoire du chapitre XIII n'a aucun rapport à ce qui précède. Sur la fin du chapitre VII, il est dit que les Philistins furent défaits par les Hébreux, de sorte qu'ils n'osèrent plus les attaquer tant que vécut Shamuel ; et dans le XIII[e], que les Hébreux furent tellement pressés par les Philistins (Shamuel vivant encore) et réduits à une telle extrémité qu'ils n'avaient plus d'armes pour se défendre, ni aucun moyen d'en fabriquer. On voit que ce ne serait pas une entreprise facile que de concilier tous les récits historiques du premier livre de *Shamuel*, et de les ajuster si bien l'un à l'autre qu'il semblât qu'une seule main les eût tracés et mis en ordre. Mais je reviens à mon sujet, et je conclus qu'il faut ajouter à notre compte les années du règne de Saül. On peut remarquer que je n'ai pas compté non plus les années de l'anarchie des Hébreux ; c'est que l'Écriture n'en marque pas le nombre. Or, il est impossible, je le répète, de fixer la durée des événements qui sont racontés dans le livre des *Juges* à partir du chapitre XVII jusqu'à la fin. Tout cela prouve donc bien que les récits historiques de la Bible ne sont pas réglés par une exacte chronologie et que, bien loin de s'accorder entre eux, ils contiennent souvent des choses très-diverses. D'où il faut conclure que ces récits ont été empruntés à des sources différentes, et enregistrés sans critique et sans ordre.

Il n'y a pas moins de désaccord dans la supputation des années entre les Chroniques des rois d'Israël et celles des rois de Juda. Ainsi, il est dit aux Chroniques des rois d'Israël (voyez *Rois*, liv. II, chap. I, vers. 17) que Jehoram, fils d'Aghab, commença de régner la seconde année du règne de Jehoram, fils de Jehosaphat ; et dans les Chroniques des rois de Juda (voyez *ibid*., chap. VIII, vers. 16) que Jehoram, fils de Jehosaphat, commença de régner la cinquième année du règne de Jehoram, fils d'Aghab. Que l'on compare les *Paralipomènes* avec les *Rois*, on trouvera une foule de discordances semblables, et il n'est point nécessaire d'en faire ici le dénombrement, et moins encore de discuter les suppositions fantastiques des commentateurs qui ont voulu résoudre toutes ces contradictions. Sur ce point, les rabbins tombent dans un vrai délire. D'autres interprètes, que j'ai également lus, ne paraissent pas dans leur bon sens, tant ils corrompent le texte par les inventions les plus chimériques. Par exemple, on trouve, au livre II des *Paralipomènes*, qu'Aghasia était âgé de quarante-deux ans quand il commença de régner. Or voici les commentateurs qui imaginent de compter ces années, non point à partir de la naissance d'Aghasia, mais

depuis le règne d'Homri. Il faudrait donc, pour attribuer une telle pensée à l'auteur des *Paralipomènes*, supposer qu'il ne savait point dire ce qu'il avait l'intention de dire. Je pourrais citer beaucoup d'autres imaginations de cette espèce, qui n'iraient à rien moins, si elles étaient vraies, qu'à faire croire que les Hébreux ignoraient leur propre langue, que l'ordre des événements était pour eux une chose inconnue, par conséquent qu'il n'y a aucune règle, aucune méthode pour interpréter l'Écriture et qu'on y peut voir tout ce qu'on voudra.

Quelqu'un dira peut-être que je raisonne ici d'une manière trop générale et que mes preuves ne sont pas suffisantes ; ma réponse, c'est que je prie qu'on veuille bien marquer un ordre déterminé dans les récits historiques de l'Écriture, de telle façon qu'on y puisse établir une exacte chronologie ; je prie aussi qu'en interprétant les témoignages de l'historien et les mettant d'accord les uns avec les autres, on n'altère en rien les phrases et les tours dont il s'est servi, ainsi que la disposition et la contexture de ses récits, tout cela avec une si grande fidélité que l'on puisse prendre pour règle, en écrivant soi-même des phrases hébraïques, la manière d'expliquer celles de l'Écriture [47] ; que si quelqu'un parvient à satisfaire à toutes ces conditions, je déclare que j'en passerai par tout ce qu'il voudra, et le regarderai comme un oracle. Pour ma part, j'ai cherché longtemps à réaliser le plan que je viens de tracer ; mais j'avoue qu'il m'a été impossible d'y réussir. J'ajoute qu'il n'y a pas une seule de mes opinions sur l'Écriture qui ne soit le fruit d'une longue méditation ; et bien que, dès mon enfance, j'aie été habitué aux sentiments ordinaires qu'on a sur les livres saints, je n'ai pu m'empêcher d'être conduit à ceux que je professe actuellement. Mais il est inutile d'arrêter le lecteur sur de pareils détails et de l'exciter à entreprendre une œuvre impossible ; j'ai voulu seulement expliquer plus clairement mon opinion en mettant la difficulté dans tout son jour. Je vais donc poursuivre l'examen que j'ai commencé de la destinée des livres de l'Écriture.

Il faut observer, en premier lieu, que les dépositaires de ces livres ne les ont pas gardés avec un tel soin qu'il ne s'y soit glissé aucune faute. Car les plus anciens d'entre les scribes y ont remarqué plusieurs leçons douteuses, et en outre quelques passages tronqués ; et certes ils ne les ont pas relevés tous. Maintenant, la question est de savoir si ces fautes sont de nature à embarrasser et à égarer le lecteur. Je ne veux point discuter à fond

ce point ; je dirai seulement que je n'attache pas grande importance à ces altérations, et quiconque lira l'Écriture sans préjugé sera du même avis ; car, pour ma part, je puis affirmer que je n'ai jamais remarqué dans la Bible aucune faute assez grave, ni, en ce qui touche les principes moraux, aucune différence de leçon assez considérable pour rendre le sens douteux ou absurde. Pour tout le reste, on est assez d'accord que le texte n'est point gravement altéré. La plupart même soutiennent que Dieu, par un témoignage singulier de sa providence, a maintenu les Écritures dans un état de parfaite pureté, et les leçons diverses ne sont à leurs yeux que le signe de profonds mystères. Ils expliquent de même les astérisques qui se trouvent au milieu du paragraphe 28 ; et il n'y a pas jusqu'aux extrémités des lettres hébraïques où ils n'aperçoivent de grands secrets. Est-ce l'effet d'une dévotion aveugle et stupide ? ou d'un orgueil coupable qui les porte à se donner comme seuls dépositaires des secrets de Dieu ? Je ne sais trop ; mais ce que je sais bien, c'est que je n'ai jamais rencontré dans leurs écrits que des superstitions puériles, à la place des secrets qu'ils prétendent posséder. J'ai voulu lire aussi et j'ai même vu quelques-uns des kabbalistes ; mais je déclare que la folie de ces charlatans passe tout ce qu'on peut dire.

On me demandera peut-être de prouver ce que j'ai avancé tout à l'heure, que plusieurs fautes se sont glissées dans le texte de l'Écriture. Mais je ne crois pas qu'aucun homme de bon sens en doute un seul instant, après avoir lu le passage sur Saül que nous avons cité plus haut (voyez *Shamuel*, liv. I, chap. XIII, vers. 11), auquel on peut joindre celui-ci (*ibid*., liv. II, chap. VI, vers. 2) : *Et David se leva et il partit de Juda avec tout le peuple, afin d'en emporter l'arche de Dieu*. Chacun peut voir aisément que le lieu où David se rendit de Juda pour en emporter l'arche, savoir Kirjat Jeharim [48], est omis dans le texte. On reconnaîtra également que le passage suivant de *Shamuel*, (liv. II, chap. XIII, vers. 37) est altéré et tronqué : *Et Absalon prit la fuite, et il alla vers Ptolémée, fils d'Amihud, roi de Gésar ; et il pleurait tout le jour son fils ; et Absalon prit la fuite et alla vers Gésar, où il resta trois années*. Je me souviens d'avoir noté plusieurs passages de même sorte dans l'Écriture qui en ce moment ne me reviennent point.

Reste à résoudre cette question : si les notes marginales qu'on rencontre çà et là sur les exemplaires hébreux de l'Écriture sont, ou non, des leçons douteuses. On n'hésitera pas à résoudre cette question par

l'affirmative, si l'on considère que la plupart de ces notes marginales ont pour origine l'extrême ressemblance des lettres hébraïques : par exemple, *kaf* ressemble à *bet*, *jod* à *vau*, *dalet* à *res*, etc. Ainsi dans un passage de *Shamuel* (liv. II, chap. V, avant-dernier verset) où il dit : *Et au temps où vous entendrez*, nous trouvons à la marge : *Quand vous entendrez*. De même, dans les *Juges* (chap. XXI, vers. 22), au passage qui porte : *Et quand leurs pères et leurs frères viendront vers nous en multitude* (c'est-à-dire *souvent*), on trouve à la marge : *pour se plaindre*. Je pourrais citer une foule de notes marginales de cette espèce. Il en est d'autres qui sont devenues nécessaires à cause de l'emploi de ces lettres qu'on appelle *muettes*, et dont la prononciation est si peu marquée qu'elles se prennent souvent l'une pour l'autre. Par exemple, à côté de ce passage du *Lévitique* (chap. XXV, vers. 17) : *Et la maison qui est dans une ville sans murailles restera en la possession du propriétaire*, on trouve à la marge : *ville entourée de murailles*.

Bien que l'objet de ces notes marginales se montre assez clairement de soi-même, je ne laisserai pas de répondre aux raisons alléguées par certains pharisiens qui s'obstinent à penser que ces notes marginales ont été écrites par les auteurs mêmes des livres saints dans l'intention de marquer quelques mystères. La première de ces raisons et la plus faible à mes yeux est fondée sur l'usage qui a prévalu dans la lecture de la Bible. Si ces notes, disent-ils, eussent été mises pour indiquer des leçons différentes, entre lesquelles les hommes des générations suivantes ne pouvaient faire un choix certain, d'où vient que l'usage s'est établi d'adopter constamment le sens marginal ? Pourquoi les auteurs de ces notes auraient-ils mis à la marge le sens qu'ils voulaient adopter ? Il semble qu'ils auraient dû bien plutôt écrire le texte de l'Écriture comme ils voulaient qu'on le lût, au lieu de reléguer dans la marge le sens et la leçon qu'ils croyaient véritables. La seconde raison des pharisiens, qui est assez spécieuse, est tirée de la nature même de la chose. Ils disent que les fautes du texte ne peuvent s'y être introduites de dessein prémédité, mais par hasard, et conséquemment d'une façon très-variable. Or, dans les cinq premiers livres de la Bible, le mot qui signifie *jeune fille* est constamment écrit, sauf une exception, d'une manière défectueuse ; il y manque la lettre *he*, ce qui est contre la règle de la grammaire hébraïque ; mais à la marge on le trouve écrit selon la règle générale. Mettra-t-on cette faute sur le compte de la main qui a écrit l'ouvrage ? mais par quelle fatalité cette main s'est-elle précipitée chaque

fois qu'il a fallu écrire ce même mot ? D'ailleurs, quoi de plus facile que de corriger la faute dans le texte même, sans rien mettre à la marge ? Il n'y avait point là matière à scrupule. Ainsi donc, puisque ces leçons marginales ne sont point l'effet du hasard, puisqu'on n'a pas corrigé des fautes si sensibles, il faut conclure que les premiers écrivains de la Bible y ont ajouté des notes avec un dessein réfléchi, et que ces notes ont un sens mystérieux.

Il nous sera facile de répondre à tous ces raisonnements. Et d'abord, l'usage qu'ils invoquent ne peut point nous arrêter ; c'est sans doute par une sorte de respect superstitieux que les Juifs, trouvant les deux leçons (la textuelle et la marginale) également bonnes, et ne voulant en abandonner aucune, décidèrent que l'une des deux serait constamment écrite et l'autre constamment lue. Ils craignirent, en matière si importante, de faire un choix définitif, et de prendre la mauvaise leçon en voulant déterminer la bonne ; ce qui aurait pu arriver en effet, s'ils avaient décidé que l'une des deux leçons serait à la fois adoptée à la lecture et par écrit, d'autant mieux que l'on n'écrivait pas de notes marginales sur les exemplaires sacrés. Peut-être aussi voulait-on que certains mots, quoique bien écrits dans le texte, fussent modifiés ou suppléés à la lecture de la façon qui était indiquée à la marge. Et de là l'usage s'établit d'adopter généralement, à la lecture, la leçon marginale. On me demandera pourquoi les scribes marquaient ainsi à la marge les changements qu'il fallait faire au texte en le lisant ; c'est ce que je vais expliquer à l'instant. Car je suis loin de penser que toutes les notes marginales fussent des leçons douteuses ; plusieurs étaient destinées à remplacer les mots tombés en désuétude, ou bien ceux que l'état des mœurs ne permettait plus de lire tout haut. On sait que les anciens écrivains, hommes simples et sans malice, laissaient là les circonlocutions à l'usage des cours et appelaient les choses par leur nom. Quand vinrent les époques de luxe et de corruption, les expressions qui ne blessaient point l'oreille chaste des anciens commencèrent à passer pour obscènes. Or, bien que ce ne fût pas là une bonne raison pour altérer l'Écriture, on voulut toutefois avoir égard à la faiblesse du peuple, et l'ordre fut donné de remplacer les mots qui exprimaient l'union sexuelle où les excréments par des mots plus honnêtes, ceux-là même qui se trouvaient à la marge. Du reste, quelle que soit la cause qu'on assigne à l'usage établi de suivre la leçon marginale dans la lecture et dans l'interprétation de la Bible, il est certain du moins que ce n'a pas été la prétendue conviction que l'on avait, suivant les pharisiens, de la légitimité de cette interprétation. Car, outre que les rabbins,

dans le Talmud, ne sont pas ordinairement d'accord avec les Massorètes, et qu'ils ont adopté, comme nous le prouverons tout à l'heure, des leçons qui leur sont propres, on rencontre à la marge des exemplaires hébreux de la Bible des leçons qui ne sont point conformes à l'usage de la langue. Par exemple, il est dit dans *Shamuel* (Iiv. II, chap. IV, vers. 23) : *Parce que le roi a agi suivant le conseil de son serviteur*. Or cette construction est parfaitement régulière et s'accorde très-bien avec celle qu'on trouve au verset 16 du même chapitre. Au contraire, la leçon marginale *ton serviteur* ne s'accorde pas avec la personne du verbe. De même, au chapitre XVI (dernier verset) du même livre, nous lisons : *Quand on consulte la parole de Dieu*. La note marginale *quelqu'un* est placée là pour donner un nominatif au verbe *consulte* ; mais cela est contraire aux habitudes de la langue hébraïque, qui met toujours les verbes impersonnels à la troisième personne, comme le savent parfaitement les grammairiens. On trouve ainsi un certain nombre de leçons marginales qui ne peuvent d'aucune façon être substituées au texte.

Il ne me sera pas plus difficile de répondre à la seconde raison invoquée par les pharisiens. J'ai déjà montré, en effet, que les scribes, outre les leçons douteuses, ont encore noté les mots tombés en désuétude. Car il ne faut point croire que la langue hébraïque n'ait pas subi, comme toutes les autres, les variations qu'amène le temps, et qu'il ne se trouve point dans la Bible beaucoup de vieux mots hors d'usage, que les derniers scribes ont notés afin de les remplacer par des mots plus usuels, quand ils lisaient l'Écriture au peuple. C'est pour cela que le mot *nahgar* est toujours noté, car il était anciennement des deux genres et répondait exactement au *juvenis* des Latins. De même, les anciens Hébreux appelaient la capitale de l'empire *Jérusalem* et non pas *Jérusalaim*. J'en dirai autant des pronoms *lui-même* et *elle-même*, les modernes ayant changé *vau* en *jod* (transformation très-usitée dans la langue hébraïque) pour marquer le genre féminin, bien que les anciens n'eussent accoutumé de distinguer le féminin d'avec le masculin que par les voyelles. Je ferai remarquer encore que les temps irréguliers de certains verbes ne sont pas les mêmes chez les anciens et chez les modernes, que c'était chez les anciens un trait d'élégance d'employer souvent certaines lettres douces pour l'oreille ; en un mot, il me serait aisé de multiplier les preuves de ce genre, si je ne craignais d'abuser de la patience du lecteur.

On me demandera peut-être d'où j'ai appris toutes ces particularités. Je réponds que je les ai trouvées dans les plus anciens écrivains hébreux, dans la Bible elle-même ; et il ne faut point s'étonner que les modernes Hébreux n'aient point cherché à imiter sur certains points les anciens, puisqu'il arrive dans toutes les langues, même dans celles qui sont mortes depuis longtemps, qu'on distingue fort bien les mots du premier âge de ceux qui sont plus récents.

On pourrait encore me demander comment il se fait, s'il est vrai, comme je le soutiens, que la plupart des notes marginales de la Bible soient des leçons douteuses, qu'il n'y ait jamais pour un passage que deux leçons (la textuelle et la marginale), et non pas trois ou un plus grand nombre ; et aussi, comment il arrive que les scribes aient pu hésiter entre deux leçons, lorsque la leçon textuelle est évidemment contraire à la grammaire, et que la marginale est une rectification légitime. Je n'éprouve aucun embarras à répondre à ces deux questions : je dirai premièrement qu'il est très-certain qu'il a existé un plus grand nombre de leçons que celles que nous trouvons actuellement marquées dans nos exemplaires. Par exemple, on en trouve plusieurs dans le Talmud que les Massorètes ont négligées, et qui sont si différentes les unes des autres que le superstitieux correcteur de la Bible de Bombergue a été obligé de convenir dans la préface qu'il ne saurait comment les mettre d'accord. " *J'avoue*, dit-il, *qu'en cette rencontre je ne puis que répondre ce que j'ai déjà répondu plus haut*, savoir, *que le Talmud est d'ordinaire en contradiction avec les Massorètes.* " Il suit de là qu'on n'est pas fondé à soutenir qu'il n'y a jamais eu dans les exemplaires de la Bible que deux leçons pour chaque passage. Cependant je veux bien faire cette concession à mes adversaires ; je crois même qu'effectivement on n'a jamais rencontré que deux leçons, et voici mes preuves. 1° J'ai expliqué la variété des leçons par la ressemblance de certaines lettres. Or une pareille cause n'admet que deux leçons différentes. La question était toujours de savoir entre deux lettres laquelle il fallait écrire ; par exemple, il fallait choisir entre *bet* et *kaf*, entre *jod* et *vau*, entre *dalet* et *res*, etc., toutes lettres dont l'usage est tellement fréquent qu'il devait arriver souvent que l'une comme l'autre donnait un sens raisonnable. Il fallait aussi savoir si la syllabe était longue ou brève ; or ce sont les lettres que nous avons appelées muettes qui déterminaient la quantité de ces syllabes. Ajoutez à cela que nous n'avons pas prétendu que toutes les leçons, sans exception, fussent des leçons douteuses, puisqu'au contraire nous avons expressément dit que

plusieurs d'entre elles avaient été faites par un motif d'honnêteté, ou pour expliquer des mots tombés en désuétude. 2° La seconde raison que j'ai de croire qu'il n'y a jamais eu que deux leçons différentes, c'est la conviction où je suis que les scribes n'ont pu trouver qu'un très-petit nombre d'exemplaires, et peut-être pas plus de deux ou trois. Car, au traité des scribes (chap. VI), il n'est fait mention que de trois exemplaires qu'on suppose trouvés par Hezras, qu'on donne comme l'auteur des notes marginales. Mais quoi qu'il en soit de ce dernier point, s'il est vrai que les scribes n'ont eu sous les yeux que trois exemplaires, on conçoit très-facilement que pour un même endroit il y ait toujours eu deux de ces exemplaires d'accord ; car il serait vraiment prodigieux que trois exemplaires seulement eussent donné trois leçons différentes. Maintenant, d'où vient qu'après Hezras la pénurie en fait d'exemplaires a été si grande ? C'est ce dont on cessera de s'étonner si l'on veut lire seulement le chapitre I du livre I des *Machabées*, ou le chapitre VII du livre XII des *Antiquités* de Josèphe. Je dirai même que c'est chose presque miraculeuse qu'après une persécution si longtemps prolongée, on ait pu conserver ces quelques exemplaires ; et personne ne nous contredira sur ce point, après une lecture même rapide de l'histoire des Hébreux.

Voilà donc les différentes raisons qui expliquent pourquoi l'on ne rencontre jamais dans la Bible que deux leçons douteuses ; et conséquemment c'est s'abuser que de s'imaginer là-dessous quelque mystère.

Il ne me reste plus à discuter qu'une seule difficulté, celle que les pharisiens tirent de certains mots qui se rencontrent dans les exemplaires de la Bible et qui sont écrits d'une façon tellement vicieuse qu'ils n'ont visiblement pu être en usage en aucun temps. Pourquoi donc ne pas corriger ces mots dans le texte, au lieu d'indiquer la correction à la marge ? À cette question, je réponds que je ne suis pas tenu de connaître les scrupules religieux qui ont pu s'opposer à la correction directe d'un texte défectueux. Il est probable que c'est par un motif de pieuse sincérité que les scribes ont voulu transmettre à la postérité le texte de la Bible exactement tel qu'ils le trouvaient dans le petit nombre d'exemplaires qui étaient sous leurs yeux ; et quand ils trouvaient des différences entre ces exemplaires, ils les signalaient en marge, non comme des leçons douteuses, mais comme des leçons simplement différentes. Or, quant à moi, si je les ai appelées des

leçons douteuses, c'est que la plupart du temps, en effet, il me serait impossible de dire quelle est celle qu'il faut préférer.

Je ferai remarquer enfin qu'outre les leçons douteuses, les scribes ont comme indiqué (par un espace vide interposé au milieu des paragraphes) plusieurs passages tronqués, dont les Massorètes fixent même le nombre ; car ils en comptent vingt-huit, et je ne sais trop si ce nombre de vingt-huit ne couvre pas aussi à leurs yeux quelque mystère. Les pharisiens vont jusqu'à mesurer avec précision la longueur de l'espace que les scribes ont laissé vide, et ils s'y conforment religieusement. Par exemple, ils écrivent ainsi le passage suivant de la *Genèse* (chap. IV, vers. 8) : *Et Kaïn dit à son frère Habel..... et il arriva tandis qu'ils étaient dans les champs*, etc. L'espace vide marque ici l'absence des paroles adressées à Habel par Kaïn. Il y a dans la Bible vingt-huit passages semblables (outre ceux que nous avons cités plus haut) ; et, du reste, plusieurs d'entre eux ne paraîtraient pas tronqués, si l'on n'avait pas laissé cet espace vide. Mais il est inutile d'insister plus longuement sur ce point.

CHAPITRE X
-
On examine les autres livres de l'ancien testament comme on a fait précédemment les douze premiers [1]

Je passe à l'examen des autres livres de l'Ancien Testament. Je n'ai rien à dire de certain ni d'important touchant les deux livres des *Paralipomènes*, sinon qu'ils ont été écrits longtemps après Hezras, et peut-être même depuis la restauration du temple par Judas Machabée. L'historien nous y donne en effet (liv. I, chap. IX) le " *dénombrement des familles qui les premières* (c'est-à-dire dès le temps d'Hezras) *habitèrent Jérusalem.* " Ajoutez à cela qu'au verset 17, il nous désigne par leur nom les *gardiens des portes* (remarquez que deux de ces noms se retrouvent dans *Néhémias*, chap. XI, vers. 19), ce qui prouve que ces livres ont été écrits longtemps après la reconstruction de Jérusalem. Du reste, je n'ai rien à dire de certain touchant le véritable auteur des *Paralipomènes*, ni sur l'utilité ou l'autorité qu'il leur faut reconnaître, ni enfin sur la doctrine qui y est contenue. Et je ne puis assez m'étonner qu'ils aient été mis au nombre des livres saints par ceux-là même qui n'ont pas voulu y comprendre le livre de la *Sagesse*, celui de *Tobie*, et tous ceux qu'on appelle apocryphes. Du reste, mon dessein n'est pas du tout de défendre ici l'autorité des *Paralipomènes* ; mais puisqu'on s'est accordé à les recevoir parmi les livres saints, je n'y veux pas contredire et je passe outre.

Les *Psaumes* ont également été réunis en corps d'ouvrage et divisés en cinq livres à l'époque du second temple. Car le psaume 88, au témoignage de Philon le Juif, fut mis au jour pendant la prison du roi Jéhojakim à Babylone, et le psaume 89 après sa délivrance. Or je ne pense pas que Philon eût attesté ce fait, s'il ne l'eût recueilli de personnes dignes de foi, ou emprunté à l'opinion générale de son temps.

Je crois aussi que les *Proverbes de Salomon* ont été recueillis vers cette même époque, ou tout au moins sous le règne de Josias. Je trouve en effet au dernier verset du chapitre XXIV ces paroles : " *Voici encore des proverbes qui sont de Salomon ; ils ont été transportés dans ce recueil par les serviteurs d'Hiskias, roi de Juda.* " Il m'est impossible de ne pas m'élever ici contre l'audace des rabbins qui voulaient retrancher ce livre,

ainsi que l'*Ecclésiaste*, du canon des saintes Écritures, pour le mettre à part avec les autres livres dont nous avons déjà regretté l'exclusion. Et ils n'eussent pas manqué de le faire, s'ils n'avaient trouvé dans les *Proverbes* et l'*Ecclésiaste* quelques endroits où la loi de Moïse est mise en honneur. C'est une chose assurément déplorable que le sort d'ouvrages aussi excellents, aussi sacrés, ait pu dépendre de la décision de pareils juges. Je leur dois cependant des actions de grâces pour avoir bien voulu nous les conserver. L'ont-ils fait avec une fidélité scrupuleuse et sans les altérer d'aucune façon ? c'est ce que je ne veux point examiner de près en ce moment.

Je passe aux livres des *Prophètes*. Si on les examine attentivement, on reconnaîtra que les prophéties qu'ils contiennent ont été recueillies dans d'autres livres, qu'elles ne sont point toujours disposées dans le même ordre où elles ont été prononcées ou écrites, enfin que ce ne sont point là toutes les prophéties, mais seulement celles qu'on a retrouvées de côté et d'autre ; d'où il suit que ces livres ne sont véritablement que des fragments des prophètes. Ainsi Isaïe n'y commence à prophétiser que sous le règne d'Huzias, comme le collecteur le témoigne lui-même au premier verset. Or il est certain qu'Isaïe prophétisa avant cette époque et que, dans un livre aujourd'hui perdu, il avait tracé l'histoire entière du roi Huzias (voyez *Paralipomènes*, liv. II, chap. XXVI, vers. 22). Les prophéties que nous avons d'Isaïe ont été tirées des Chroniques des rois de Juda et d'Israël, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut. Ajoutez à cela que les rabbins font vivre ce prophète jusqu'au règne de Manassé, qui ordonna de le mettre à mort ; et bien que ce récit paraisse n'être qu'une fable, on en peut cependant induire que les rabbins n'ignoraient pas que toutes les prophéties d'Isaïe n'ont pas été conservées.

Les prophéties de Jérémie, qui sont présentées sous forme historique, ont été également tirées de diverses Chroniques et rassemblées par un collecteur. J'en trouve une preuve dans la confusion qui règne parmi cette accumulation de prophéties où l'ordre des temps n'est point observé. Ajoutez que le même récit est souvent répété de plusieurs manières différentes. Ainsi le chapitre XXI nous explique la cause des appréhensions de Jérémie ; elles viennent de ce qu'il a prédit à Zédéchias, qui le consultait, la dévastation de Jérusalem. Tout à coup ce récit est interrompu, et le chapitre XXII nous raconte les remontrances que Jérémie adressa à

Jéhojakim (qui régna avant Zédéchias), et la prédiction qu'il lui fit d'une prochaine captivité ; puis, au chapitre XXV, viennent les révélations qui ont été faites à Jérémie avant cette époque, savoir, la quatrième année du règne de Jéhojakim ; puis enfin d'autres révélations que le prophète a reçues quatre années auparavant. Le collecteur du livre de *Jérémie* continue ainsi d'entasser les prophéties sans garder l'ordre des temps, jusqu'à ce que, parvenu au chapitre XXXVIII, il reprend le récit qu'il avait commencé au chapitre XXI, comme si les chapitres intermédiaires étaient une simple parenthèse. En effet, la conjonction par où commence le chapitre XXXVIII se rapporte aux versets 8, 9 et 10 du chapitre XXI. De plus, dans le récit du chapitre XXXVIII, la tristesse du prophète Jérémie et la cause de sa longue détention dans le vestibule de la prison sont racontées tout autrement que dans le chapitre XXXVII, ce qui montre clairement que tout cela n'est qu'une collection de matériaux empruntés à divers historiens, sans quoi un pareil désordre serait véritablement inexplicable. Quant au reste des prophéties contenues dans les autres chapitres, où Jérémie parle à la première personne, il y a toute apparence qu'elles ont été tirées du livre que Jérémie dicta à Baruch, lequel ne contenait (ainsi qu'on le voit par le chapitre XXXVI, verset 2) que les révélations faites à Jérémie depuis Josias jusqu'à la quatrième année du règne de Jéhojakim. Il paraît aussi qu'on aura extrait de ce même livre dicté à Baruch tout ce qui est compris entre le chapitre XLV, verset 2, jusqu'au chapitre LI, verset 59.

Il suffit de lire les premiers versets du livre d'*Ézéchiel* pour se convaincre que ce livre n'est qu'un fragment. Qui ne voit en effet que la conjonction par où il commence suppose un discours antérieur qu'elle unit à ce qui va suivre ? Et non-seulement cette conjonction, mais toute la contexture de l'ouvrage, marque d'autres écrits que nous n'avons plus. Ce livre commence à l'an 30[e], ce qui prouve clairement que le prophète continue un récit déjà commencé ; et l'auteur même du livre confirme cette induction par une parenthèse qu'il a placée au verset 3 : " *La parole de Dieu*, " dit-il, " *s'était souvent fait entendre à Ézéchiel, fils de Buzé, prêtre dans le pays des Chaldéens.* " C'est comme s'il disait expressément que les prophéties d'Ézéchiel, dont il va faire le récit, sont une suite de révélations antérieures qu'Ézéchiel avait reçues de Dieu. Une autre preuve, c'est que Josèphe, dans ses *Antiquités* (liv. X, chap. IX), nous rapporte qu'Ézéchiel prédit à Zédéchias qu'il ne verrait pas Babylone. Or nous ne trouvons pas cette prophétie dans le livre d'*Ézéchiel* que nous avons aujourd'hui ; tout au

contraire, nous y voyons, au chapitre XVII, que Zédéchias sera conduit en captivité à Babylone [49]. - Pour Hosée, je ne puis affirmer qu'il ait écrit un plus grand nombre de prophéties que nous n'en avons dans le livre qui porte son nom. Et toutefois il y a lieu d'être surpris qu'il nous reste si peu de chose d'un prophète qui, au témoignage de l'écrivain sacré, a prophétisé pendant plus de quatre-vingt-quatre ans.

Nous savons du moins en général que les Écritures ne contiennent ni tous les prophètes, ni toutes les prophéties de ceux qui n'ont pas entièrement péri. Ainsi nous n'avons absolument rien de tous les prophètes qui ont prophétisé sous le règne de Manassé, et dont il est fait mention dans le livre II des *Paralipomènes* (chap. XXXIII, vers. 10, 18 et 19) ; et quant aux douze petits prophètes, nous sommes loin de posséder toutes leurs prophéties. Il me suffira de citer Jonas, dont nous n'avons que la prophétie qu'il adressa aux Ninivites ; or nous savons qu'il prophétisa aussi aux Israélites, comme on le voit par le second livre des *Rois* (chap. XIV, vers. 25).

Le livre de *Job* et Job lui-même ont fait l'objet d'un grand nombre de controverses. Quelques-uns pensent que Moïse est l'auteur de ce livre, et que l'histoire de Job tout entière n'est qu'une parabole. C'est l'opinion de certains rabbins dans le Talmud ; et Maimonide, dans son livre *More Nebuchim*, y incline fortement. D'autres admettent que l'histoire de Job est véritable ; et parmi ceux-là quelques-uns pensent que Job a vécu du temps de Jacob, et qu'il a même pris en mariage sa fille Dina. Mais Aben-Hezra est fort éloigné de ce sentiment, comme j'ai déjà eu occasion de le dire ; il est d'avis (voyez son commentaire) que le livre de *Job* est une traduction ; et, quant à moi, je voudrais bien qu'il en fût ainsi ; car il en serait d'autant plus évident que les gentils ont eu aussi des livres saints. Mais il est plus sage de tenir la chose pour douteuse ; et je me borne à penser, comme simple conjecture, que Job était un gentil d'une grande force d'âme, qui passa d'une fortune prospère à des destinées malheureuses, pour revenir ensuite à sa première condition de prospérité. Ézéchiel, en effet (chap. XIV, vers. 12), le cite entre quelques autres personnages, et je suis porté à croire que ces alternatives de la destinée de Job et la force d'âme qu'il a déployée donnèrent occasion à plusieurs de discuter sur la providence de Dieu ; ou du moins elles déterminèrent l'auteur du livre de *Job* à composer un dialogue sur cette matière ; car ni le fond de cette composition ni le style ne portent

le caractère d'un auteur accablé par la maladie et couvert de cendres ; elles trahissent au contraire le travail et le loisir du cabinet. Sous ce point de vue, j'incline à l'opinion d'Aben-Hezra, que le livre de Job est une traduction. L'auteur en effet paraît imiter la poésie des gentils ; car le père des dieux y convoque deux fois l'assemblée où Momus, sous le nom de Satan, critique les actions de Dieu avec une extrême liberté, etc. Mais ce ne sont là, je l'avoue, que de simples conjectures, et elles ne sont point assez fondées pour qu'on y insiste.

Passons au livre de *Daniel*. Il n'y a aucun doute qu'à partir du chapitre VIII ce livre ne soit l'ouvrage du prophète dont il porte le nom. Mais d'où a-t-on tiré les sept premiers chapitres ? voilà ce qu'il est facile de dire. Il y a toute apparence que ç'a été des chronologies chaldéennes, tous ces chapitres, excepté le premier, ayant été écrits en chaldéen. Si ce point était une fois bien établi, nous y trouverions un éclatant témoignage de la vérité de ce principe, que la Bible ne doit pas son caractère de livre saint aux paroles et aux discours qu'elle contient, ou à la langue où elle est écrite, mais aux choses mêmes que l'intelligence y découvre ; et par conséquent tous les livres qui contiennent des récits et des renseignements d'une moralité excellente, en quelque langue qu'ils soient écrits, chez quelque nation qu'on les rencontre, sont également sacrés. Quoi qu'il en soit, nous pouvons toujours noter ici que les sept premiers chapitres de *Daniel* ont été écrits en chaldéen, et qu'ils n'en sont pas réputés moins sacrés que tout le reste de la Bible.

Le premier livre d'*Hezras* est si étroitement lié à celui de *Daniel*, qu'il est aisé d'y reconnaître l'ouvrage d'un seul et même auteur, qui continue dans ce dernier livre à exposer l'histoire des Juifs depuis leur première captivité.

Pour le livre d'*Esther*, je n'hésite pas à le rattacher à celui d'*Hezras*, la conjonction par où il commence ne pouvant s'interpréter dans un autre sens. Et il ne faut pas croire que ce livre d'*Esther* soit celui que Mardochée a écrit, puisqu'au chapitre IX (vers. 20, 21, 22) un autre que Mardochée parle de Mardochée lui-même, des lettres qu'il a écrites et de ce qu'elles contenaient. De plus, il est dit au verset 31 du même chapitre que la reine Esther avait confirmé par un édit toutes les sûretés relatives à la célébration de la fête des Sorts (*Purim*), et qu'on avait écrit cet édit dans le *Livre*, c'est-à-dire, en langage hébraïque, dans un livre parfaitement connu de tous à

cette époque. Or il faut bien avouer ici, comme le fait Aben-Hezra, que ce livre a péri avec les autres. Enfin, le reste de l'histoire de Mardochée est emprunté aux chroniques des rois de Perse. C'est donc une chose certaine que le livre d'*Esther* est l'ouvrage du même historien qui a écrit le livre de *Daniel*, celui d'*Hezras*, et sans doute aussi celui de *Néhémias* [50], qu'on appelle le second livre d'*Hezras*. Maintenant qu'il est établi que les quatre livres de *Daniel*, d'*Hezras*, d'*Esther* et de *Néhémias* sont du même auteur, on me demandera quel est cet auteur. J'avoue franchement que je n'en sais rien, et je n'ai même à proposer sur ce point aucune conjecture. Mais, dira-t-on, de quelle source l'auteur, quel qu'il soit, de ces quatre livres a-t-il pu tirer les récits historiques qui les remplissent, et dont il a peut-être écrit lui-même la plus grande partie ? Je ferai remarquer ici que les chefs ou princes des Juifs, à l'époque du second temple, avaient, comme les rois au temps du premier, des scribes ou historiographes, qui étaient chargés d'écrire les annales de l'empire et de consigner la chronologie des événements. Ainsi dans les livres des *Rois* nous trouvons souvent citées les annales ou la chronologie de leur règne. De même les annales des princes et des pontifes sont citées dans *Néhémias* (chap. XII, vers. 23) et dans les *Machabées* (liv. Ier, chap. XVI, vers. 14). Il n'y a donc aucun doute que ce livre des annales ne soit celui dont nous parlions tout à l'heure (voyez *Esther*, chap. IX, vers. 31), où devaient se trouver l'édit d'Esther et l'histoire de Mardochée, et qui a péri, comme nous en sommes tombés d'accord avec Aben Hezra. Et il résulte de là que tous les récits historiques contenus dans les quatre livres de *Daniel*, d'*Hezras*, d'*Esther* et de *Néhémias* ont été tirés de ce livre des annales, puisque c'est le seul qui soit cité dans les quatre autres, et le seul aussi qui eût, à notre connaissance, le caractère et l'autorité d'un document public. Si maintenant on veut avoir la preuve que ces quatre livres n'ont pas été écrits par Hezras ni par Néhémias, il suffit de considérer que dans *Néhémias* (chap. XII, vers. 9 et 10) la généalogie du grand pontife Jésuhga est continuée jusqu'à Jaduah, le sixième pontife, celui qui alla au-devant d'Alexandre, à l'époque où l'empire des Perses était déjà presque entièrement abattu (voyez Josèphe, *Antiquités*, liv. XI, chap. VIII ; voyez aussi Philon le Juif, qui, au livre des Temps, appelle Jaduah le sixième et dernier pontife qui ait exercé le sacerdoce sous la domination des Perses). De plus, dans ce même chapitre de *Néhémias*, on lit au verset 22 : *Quant aux Lévites qui étaient du temps d'Eljasib, de Joïada, de Jonathan et de Jaduah, les noms des chefs de famille et des prêtres ont été écrits au-dessus*

[51] *du règne de David*. C'est dans les chronologies que ces noms avaient été écrits. Or, je ne pense pas que personne soutienne qu'Hezras ou Néhémias [52] aient vécu assez longtemps pour voir mourir quatorze rois des Perses. Cyrus est, en effet, le premier de ces rois qui ait permis aux Juifs de rebâtir leur temple, et depuis cette époque jusqu'à Darius, quatorzième et dernier roi des Perses, on compte plus de 230 années. Je regarde donc comme une chose certaine que ces livres ont été écrits longtemps après que Judas Machabée eut rétabli le culte du temple ; et ce qui me le fait croire, c'est qu'à cette époque on voit se répandre de faux livres de *Daniel*, d'*Hezras* et d'*Esther*, fabriqués dans des vues perfides par des hommes qui appartenaient sans doute à la secte des saducéens ; car les pharisiens n'ont jamais, que je sache, reconnu l'autorité de ces faux livres. Et bien qu'on rencontre au livre qu'on nomme le quatrième d'*Hezras* de certaines fables qui se trouvent également dans le Talmud, ce n'est point une raison pour les attribuer aux pharisiens, puisqu'il n'y a personne parmi eux, sauf quelques entêtés absolument stupides, qui ne tombent d'accord que ces fables ont été introduites après coup dans le texte par une moquerie sacrilège, ou, à ce que je crois, avec l'intention de rendre leurs traditions ridicules. Une autre raison qu'on peut donner de la publication des livres dont il s'agit à l'époque que j'ai assignée, c'est qu'on avait alors intérêt à montrer au peuple que les prophéties de Daniel s'étaient accomplies, afin de le confirmer de la sorte dans la piété, de relever son courage et de lui donner l'espérance d'une prospérité prochaine au milieu des calamités dont il était accablé. Du reste, bien que ces quatre livres soient si récents et si nouveaux, il s'y trouve néanmoins beaucoup de fautes, qui doivent s'expliquer, si je ne me trompe, par l'extrême précipitation des copistes. On y rencontre, en effet, comme dans les autres livres de la Bible, outre plusieurs de ces notes marginales dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, un certain nombre de passages qui ne peuvent s'expliquer que par une transcription précipitée, ainsi que je le ferai voir tout à l'heure. Mais je veux d'abord faire remarquer, au sujet de ces leçons marginales, que si l'on accorde aux pharisiens qu'elles sont aussi anciennes que le texte, il faudra dire alors que ceux qui ont écrit ce texte (en supposant qu'il ait été écrit par plusieurs) ont ajouté ces notes à la marge, parce qu'ils ne trouvaient pas les chronologies qu'ils avaient sous les yeux d'une exactitude suffisante, et que, tout en y reconnaissant très-clairement des fautes, leur respect pour les anciens les a empêchés de les corriger directement. Mais, pour ne point revenir ici sur un

sujet déjà épuisé, je passe à cette espèce de fautes qui ne sont point indiquées à la marge. 1° Il s'en trouve d'abord, je ne sais combien, dans le chapitre II d'*Hezras* ; car au verset 64 la somme totale de ceux qui sont comptés séparément dans le corps du chapitre est fixée à 42,360 : or, en réunissant les sommes partielles, on ne trouve que 29,818, de sorte qu'il faut nécessairement qu'il y ait une erreur, soit dans le total général, soit dans les sommes partielles. Or, il paraît bien que le total général doit être exact, vu que chacun l'avait très-certainement retenu de souvenir, comme une chose mémorable ; et par conséquent, si l'erreur eût porté sur ce total, elle eût été évidente pour chacun et facilement corrigée. Mais pour les sommes partielles, il en est tout autrement. Cette indication est confirmée par le chapitre VII de *Néhémias*, qui n'est (comme on le voit au verset 5) qu'une transcription du chapitre d'*Hezras* dont nous venons de parler, lequel est connu sous le nom d'*Épître de la généalogie*. Dans *Néhémias*, en effet, le total général est le même que celui d'*Hezras* ; mais les sommes partielles sont notablement différentes, tantôt plus grandes, tantôt plus petites que celles d'Hezras, et elles donnent, prises ensemble, le chiffre de 31,089. Il résulte évidemment de cette comparaison que les erreurs nombreuses qui se rencontrent dans *Hezras* et dans *Néhémias* portent uniquement sur les sommes partielles. Les commentateurs, en présence de contradictions si manifestes, se mettent en devoir de les concilier chacun de son mieux ; mais où les conduit cette idolâtrie des Écritures ? à exposer au mépris les auteurs des livres saints, et à les faire passer pour incapables d'écrire un récit et d'exposer les événements avec un peu d'ordre. Ils se vantent d'éclaircir l'Écriture ; mais ils l'obscurcissent en effet, à ce point que, s'il était permis de l'interpréter suivant leur méthode, il n'est point de passage dont l'explication ne devînt incertaine. Au surplus, je ne veux point insister sur ce point, bien convaincu que, si quelque historien voulait suivre dans l'exposition des faits les procédés qu'ils attribuent dévotement aux auteurs de la Bible, ils le tourneraient en ridicule tout les premiers. Mais je les entends s'écrier que c'est être un blasphémateur que d'imputer une erreur à l'Écriture. Quel nom faudra-t-il donc leur donner, à eux qui mettent sur son compte toutes les chimères de leur imagination, et qui, prostituant la Bible à leurs caprices, transforment les auteurs des livres saints en enfants qui balbutient et embrouillent tout ? Ne les entend-on pas nier dans l'explication de la Bible les sens les plus clairs, les plus évidents ? Y a-t-il, par exemple, rien de plus intelligible dans l'Écriture que ce fait, savoir,

qu'Hezras et ses compagnons, dans l'Épître de la généalogie (qui se trouve au chapitre II du livre d'*Hezras*), ont fait, par sommes partielles, le compte de tous les Hébreux partis avec eux pour Jérusalem ? La preuve en est qu'on y donne le compte, non-seulement de ceux qui ont indiqué leur généalogie, mais aussi de ceux qui n'ont pu le faire. N'est-il pas également clair, par le verset 5 du chapitre VII de *Néhémias*, que l'auteur de ce livre n'a fait que transcrire cette épître d'*Hezras* ? Par conséquent, ceux qui donnent à ces passages une explication différente nient le vrai sens de l'Écriture ; que dis-je ? ils nient l'Écriture elle-même. Ridicule piété, qui, sous prétexte d'expliquer un passage de la Bible par d'autres passages, subordonne les endroits clairs à ceux qui sont obscurs, les parties vraies et saines à celles qui sont altérées et corrompues ! Loin de moi, toutefois, la pensée d'accuser de blasphème ceux qui expliquent l'Écriture de la sorte ; leurs intentions sont pures, et je sais que l'erreur est le partage inévitable de l'homme. Mais je reviens à mon sujet.

Outre les erreurs qu'il faut bien reconnaître dans les supputations de l'Épître de la généalogie, celles de Néhémias comme celles d'Hezras, il s'en rencontre encore plusieurs autres dans les noms mêmes des familles, dans les généalogies, dans les histoires, et aussi, je le crains fort, dans les prophéties. Du moins, je ne vois pas que celle de Jérémie, au chapitre XXII, touchant Jéchonias, et surtout les paroles du dernier verset de ce chapitre, aient aucun rapport avec l'histoire de Jéchonias, telle qu'on la trouve sur la fin du livre II des *Rois*, dans *Jérémie*, et au livre I des *Paralipomènes* (chap. III, vers. 17, 18, 19). Je ne vois pas non plus comment Jérémie peut dire de Tsidéchias, à qui on avait crevé les yeux après avoir égorgé ses fils en sa présence : *Tu mourras en paix* (voyez *Jérémie*, chap. XXXIV, vers. 5). Que s'il était permis d'interpréter les prophètes d'après l'événement, il faudrait ici, à ce qu'il semble, changer les noms, mettre Jéchonias à la place de Tsidéchias, et réciproquement. Mais j'aime mieux dire que ce point reste obscur, surtout quand je considère que, s'il y a ici quelque erreur, on ne peut l'imputer qu'à l'historien et non à l'altération du texte.

Je ne pousserai pas plus loin l'examen des livres de la Bible ; outre que je craindrais de fatiguer le lecteur, cette critique a déjà été faite. Ainsi, R. Selomo, frappé des contradictions manifestes qu'on rencontre dans les généalogies dont nous venons de parler, n'a pu se contenir (voyez ses commentaires sur le chapitre VIII du livre I des *Paralipomènes*). Il avoue

qu'*Hezras donne les noms des enfants de Benjamin, et expose leur généalogie tout autrement que la* Genèse, et qu'il *indique aussi tout autrement que Josué la plupart des villes des Lévites, ce qui vient sans doute de ce qu'il a eu sous les yeux des originaux différents*. Selomo remarque un peu plus bas que *la généalogie de Gibéon et de plusieurs autres est donnée de deux manières différentes, parce qu'Hezras, ayant eu sous les yeux plusieurs épîtres différentes pour chaque généalogie, s'est réglé dans ses choix sur le nombre des exemplaires ; et quand ce nombre était le même pour deux généalogies opposées, il les a données toutes deux*. Selomo avoue donc ici sans restriction que les livres dont il parle ont été écrits d'après des originaux d'une correction et d'une authenticité insuffisantes. Il est digne de remarque que la plupart du temps les commentateurs eux-mêmes, en s'efforçant de concilier des passages contradictoires, nous montrent la cause de l'erreur qu'ils ne veulent pas reconnaître. Du reste, je ne crois pas qu'aucun homme d'un jugement sain se puisse persuader que les écrivains sacrés ont écrit de propos délibéré dans un style obscur et inintelligible, tout exprès pour paraître en contradiction avec eux-mêmes en divers endroits.

On dira peut-être que ma méthode conduit au renversement complet de l'Écriture, parce qu'elle donne à chacun le droit de considérer comme suspect tel passage qu'il lui plaira. Mais j'ai prouvé, au contraire, que cette méthode préserve l'Écriture de toute atteinte, en empêchant qu'on n'en accommode les passages clairs à ceux qui sont obscurs, et qu'on n'en corrompe les parties saines au moyen des parties altérées. D'ailleurs, je le demande, de ce qu'un livre a des endroits corrompus, est-ce une raison pour regarder tout le reste comme suspect ? S'est-il jamais rencontré un livre qui fût entièrement exempt de fautes ? Dira-t-on pour cela que tous les livres en sont pleins ? Personne assurément ne tombera dans cet excès, surtout quand on aura affaire à un discours clairement conçu et que la pensée de l'auteur s'y fera aisément reconnaître.

Voilà ce que j'avais à dire touchant l'histoire des livres de l'Ancien Testament. Il est aisé, je crois, d'en conclure qu'avant le temps des Machabées il n'y a point eu de canon des livres saints [53] : ce sont les pharisiens de l'époque du second temple, les mêmes qui instituèrent les formulaires de prières ; ce sont eux, dis-je, qui de leur autorité privée ont choisi entre beaucoup d'autres et consacré les livres que nous possédons

maintenant. Par conséquent, pour démontrer l'autorité de l'Écriture, il est nécessaire de prouver celle de chaque livre saint en particulier ; et ce n'est évidemment pas assez d'établir la divinité d'un de ces livres pour en inférer la divinité de tous les autres, puisqu'il faudrait supposer pour cela que l'assemblée des pharisiens n'a pu se tromper dans son choix, ce qu'il est impossible de démontrer. Que si on me demande par quelle raison j'admets que les seuls pharisiens ont formé le canon des livres de l'Écriture, je citerai le dernier chapitre de *Daniel* (vers. 2), où est prédite la résurrection des morts, qui était niée par les saducéens. J'ajoute que les pharisiens dans le *Talmud* s'expliquent ouvertement sur ce point. Il est dit en effet, au Traité du sabbat (chap. II, feuille 30, p. 2) : *R. Jehuda, surnommé Rabi, rapporte que les docteurs ont voulu cacher le livre de l'*Ecclésiaste *parce qu'on y trouve des paroles opposées à celles de la loi* (c'est-à-dire au livre de la loi de Moïse). *Pourquoi ne l'ont-ils pas caché ? c'est qu'il commence suivant la loi et finit suivant la loi*. On lit un peu plus bas : *Ils ont cherché aussi à cacher le livre des* Proverbes. Enfin au chapitre I de ce même traité (feuille 13, p. 2), il est dit : *Certes, nous devons nommer avec reconnaissance Néghunja, fils d'Hiskias ; car, sans lui, nous courions risque de perdre le livre d'*Ézéchiel, *qu'on voulait soustraire aux regards, parce qu'il s'y trouve des paroles contraires à celles de la loi*. Il suit clairement de tous ces passages que les docteurs de la loi tinrent conseil pour décider quels étaient parmi les livres saints ceux qu'il fallait admettre et ceux qu'il fallait rejeter. Ainsi donc, que celui qui veut être certain de l'autorité de tous les livres de l'Écriture recommence l'examen de chacun d'eux, et lui demande compte de ses titres.

Ce serait ici le moment d'examiner les livres du Nouveau Testament par la même méthode qui vient d'être appliquée à ceux de l'Ancien. Mais comme j'entends dire que de très-savants hommes et très-profonds dans la connaissance des langues ont entrepris ce travail, je renonce à m'y engager. Je ne suis point d'ailleurs assez versé dans la langue grecque pour oser prendre sur moi une tâche si difficile ; outre que les exemplaires des livres du Nouveau Testament qui ont été écrits en hébreu sont aujourd'hui perdus pour nous. Je vais donc me borner à toucher quelques points qui se rapportent à mon sujet, ainsi qu'on le verra dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XI
-
On recherche si les apôtres ont écrit leurs épîtres à titre d'apôtres et de prophètes, ou à titre de docteurs. - on cherche ensuite quelle a été la fonction des apôtres

Quiconque a lu le Nouveau Testament ne peut douter que les apôtres n'aient été prophètes. Mais comme les prophètes ne parlaient pas toujours d'après une révélation, et que cela n'arrivait même que fort rarement, ainsi que nous l'avons montré à la fin du chapitre I, nous pouvons nous demander si les apôtres ont écrit leurs épîtres à titre de prophètes, d'après une révélation et un mandat exprès, comme Moïse, Jérémie et les autres, ou s'ils les ont écrites à titre de docteurs et de simples particuliers. Ce doute est d'autant plus fondé que dans l'*Épître I aux Corinthiens* (chap. XIV, vers. 6), Paul indique deux genres de prédication : l'un fondé sur la révélation, l'autre sur la science. De là vient la difficulté de savoir si les apôtres parlent dans leurs épîtres comme prophètes ou comme docteurs. Or, si nous voulons faire attention au style des Épîtres, nous trouverons qu'il est fort éloigné du style de la prophétie. C'était en effet une chose familière aux prophètes que de déclarer partout qu'ils parlaient au nom de Dieu ; et de là ces expressions : *Dieu dit*, *le Dieu des armées dit*, *la parole de Dieu*, etc. ; et ce langage ne semble pas seulement avoir été usité dans les discours publics des prophètes, mais encore dans celles de leurs épîtres qui contenaient des révélations : comme on le voit dans l'épître d'Élie à Joram (voyez liv. II des *Paral.*, chap. XXI, vers. 12) qui commence aussi par ces mots : *Dieu dit*. Mais dans les Épîtres des apôtres nous ne lisons rien de semblable ; au contraire, dans la Ire *aux Corinthiens* (chap. VII, vers. 40), Paul dit expressément qu'il parle selon l'inspiration personnelle de ses sentiments. On trouve même en un très-grand nombre de passages des locutions qui témoignent d'un esprit de doute et d'irrésolution, comme (*Épître aux Romains*, chap. III, vers. 28) ces expressions : *nous pensons donc* [54] ; et (au chap. VIII, vers. 18) *c'est que je pense*, et plusieurs autres semblables. Outre cela, on trouve d'autres locutions bien éloignées de l'autorité prophétique, telles que celles-ci : *Je dis ceci en homme faible, et non pas par commandement* (voyez *Épît. I aux Corinthiens*, chap. VII, vers.

6) ; et encore : *Je donne mon avis comme un homme qui est fidèle par la grâce de Dieu* (même chap., vers. 25) ; on pourrait citer encore beaucoup d'autres expressions. Il faut remarquer que, lorsqu'il dit dans ce chapitre qu'il n'a pas de commandement de Dieu, il n'entend par là ni précepte ni commandement que Dieu lui aurait révélés ; il parle seulement des enseignements donnés par le Christ sur la montagne à ses disciples. D'ailleurs, si nous prenons garde à la manière dont les apôtres nous transmettent dans leurs Épîtres la doctrine évangélique, nous verrons qu'elle est bien différente de celle qu'ont employée les prophètes pour nous transmettre leurs prophéties. Car les apôtres raisonnent sans cesse de telle sorte qu'ils ne semblent pas prophétiser, mais discuter. Les prophéties ne contiennent que de purs dogmes et des décrets, parce que Dieu est représenté comme prenant lui-même la parole, non pas pour raisonner, mais pour imposer des ordres, selon le pouvoir absolu qui appartient à sa nature. L'autorité du prophète ne doit pas en effet souffrir la discussion ; car quiconque veut confirmer ses dogmes par la raison les soumet par cela même au libre jugement de chacun. C'est bien ainsi que Paul paraît l'entendre, lui qui a l'habitude de raisonner, lorsque dans l'*Épître I aux Corinthiens* (chap. X, vers. 15) il s'exprime en ces termes : *Je vous parle comme à des personnes sages ; jugez vous-mêmes la vérité de ce que je vous dis*. Il faut dire ensuite que les prophètes percevaient les choses révélées sans les secours de la lumière naturelle, c'est-à-dire sans le raisonnement, comme nous l'avons vu au chapitre I. Bien que certaines conclusions dans le *Pentateuque* semblent le résultat du raisonnement, on verra, si on y prend garde, qu'on ne peut nullement les prendre pour des arguments rigoureux : par exemple, lorsque Moïse, dans le *Deutéronome* (chap. XXXI, vers. 27), dit aux Israélites : *Si vous avez été rebelles contre Dieu, tandis que j'ai vécu parmi vous, vous le serez bien plus après ma mort*, il faut bien se garder de croire que Moïse veuille prouver aux Israélites par le raisonnement qu'ils abandonneront nécessairement après sa mort le vrai culte de Dieu ; car cet argument serait faux, comme on peut le prouver par l'Écriture elle-même. Les Hébreux ont en effet persévéré constamment dans leur foi, du vivant de Josué et des anciens, et depuis sous Samuel, David, Salomon, etc. Ainsi ces paroles de Moïse ne sont qu'un enseignement moral, une espèce de mouvement oratoire qui lui fait prédire la rébellion du peuple, que son imagination se représente vivement dans l'avenir. Ce qui m'empêche de dire que Moïse ait prononcé ces paroles par

une inspiration personnelle et afin de montrer au peuple la vraisemblance de sa prédiction, ce qui me porte à croire, au contraire, qu'elles lui ont été suggérées par révélation et en tant que prophète, c'est qu'au verset 21 de ce même chapitre on lit que Dieu révéla cette même chose à Moïse en d'autres termes, quoiqu'il ne fût évidemment pas nécessaire de confirmer cette prédiction et ce décret par des raisons vraisemblables, et qu'il suffît de les représenter vivement à son imagination (ainsi que nous l'avons montré au chapitre I) ; ce qui ne pouvait mieux se faire pour Moïse qu'en lui faisant imaginer comme future une rébellion qu'il avait si souvent éprouvée. C'est ainsi qu'il faut entendre tous les arguments de Moïse qui se trouvent dans les cinq livres qu'on lui attribue ; ce ne sont pas des déductions de la raison, mais seulement des façons de parler par lesquelles il exprimait avec plus de force les décrets de Dieu qu'il se représentait vivement. Je ne veux pas cependant nier d'une manière absolue que les prophètes n'aient pu raisonner d'après les révélations qu'ils recevaient ; j'affirme seulement que plus les prophètes raisonnent juste, plus la connaissance qu'ils ont des choses révélées approche des connaissances naturelles, et que rien ne prouve plus évidemment le caractère surnaturel de leur science que de voir que leurs paroles sont ou de purs dogmes, ou des décrets, ou des sentences ; et de tout cela je conclus que ce grand prophète, Moïse, n'a fait aucun argument en forme, tandis qu'au contraire les longues déductions et argumentations de Paul, telles qu'on les lit dans l'*Épître aux Romains*, n'ont nullement été écrites sous l'inspiration d'une révélation divine. Ainsi les locutions, tout aussi bien que les raisonnements des apôtres dans leurs Épîtres, démontrent très-clairement que ces ouvrages ne furent point composés d'après des révélations et des ordres de Dieu, mais qu'ils furent simplement le fruit du jugement naturel des apôtres, qu'ils ne contiennent d'ailleurs que des avis fraternels pleins d'une douceur bien contraire à la rudesse de l'autorité prophétique : je citerai, par exemple, cette expression respectueuse de Paul dans son *Épître aux Romains*, chapitre XV, verset 15 : *Je vous ai écrit, mes frères, un peu trop librement*. Nous pouvons en outre arriver à cette même conclusion au sujet des apôtres, en voyant que nulle part il n'est dit qu'ils aient reçu l'ordre d'écrire, mais seulement celui de prêcher partout où ils iraient et de confirmer leurs prédications par des signes. Car il fallait absolument la présence des apôtres, et il fallait aussi des signes qui témoignassent de leur mission pour convertir les gentils à la religion et les y confirmer, ainsi que Paul l'énonce expressément dans son

Épître aux Romains (chap. I, vers. 11) : *Parce que j'ai*, dit-il, *grand désir de vous voir et de vous distribuer le don de l'Esprit, pour que vous soyez confirmés dans la foi*. Mais on objectera ici peut-être que nous pourrions de la même manière conclure que les apôtres n'ont pas non plus prêché en tant que prophètes ; car, lorsqu'ils allaient prêcher çà et là, ce n'était pas par ordre exprès qu'ils le faisaient, comme autrefois les prophètes. Par exemple, nous lisons dans l'Ancien Testament que Jonas alla prêcher à Ninive, et en même temps qu'il y fut envoyé exprès et qu'il avait su par révélation ce qu'il devait y prêcher. Il y est dit aussi très-longuement au sujet de Moïse qu'il partit pour l'Égypte comme ambassadeur de Dieu, qui lui avait fixé d'avance et le langage qu'il tiendrait au peuple hébreu et au roi Pharaon, et les signes qu'il produirait en leur présence pour les convaincre de sa mission. C'est par un ordre exprès qu'Isaïe, Jérémie, Ézéchiel prêchent les Israélites. Et enfin l'Écriture atteste que les prophètes n'ont rien prêché que ce qu'ils avaient reçu de Dieu. Mais le Nouveau Testament ne nous dit rien de semblable, ou du moins cela est très-rare, au sujet des apôtres qui allaient prêcher de côté et d'autre. Nous y trouvons au contraire certains passages qui annoncent positivement que les apôtres choisissaient eux-mêmes les lieux où ils voulaient prêcher ; et cela est si vrai qu'à ce sujet un différend qui dégénéra en querelle s'éleva entre Paul et Barnabas (voyez *Actes des Apôtres*, chap. XV, vers. 17, 18). On voit même que les apôtres ont plusieurs fois tenté vainement d'aller dans quelque lieu, comme le prouvent ces paroles de Paul (*Épître aux Romains*, ch. I, vers. 13) : *Souvent j'ai voulu aller vous trouver et j'en ai été empêché* ; et (chap. XV, vers 22) : *C'est pour cela que j'ai souvent été empêché d'aller vous trouver* ; et enfin dans le dernier chapitre de l'*Épître I aux Corinthiens*, vers. 12 : *J'ai souvent prié mon frère Apollon d'aller vous trouver avec nos frères, mais il n'en avait nullement la volonté ; cependant, lorsqu'il le pourra*, etc. C'est pourquoi, me fondant tant sur ces façons de parler et sur les discussions des apôtres que sur ce fait remarquable, que, lorsqu'ils allaient prêcher quelque part, l'Écriture ne témoigne nullement de leur mission divine, comme elle le fait pour les anciens prophètes, je devais conclure qu'ils ont prêché en tant que docteurs et non en tant que prophètes. Mais on résoudra plus facilement encore cette question, si on prend garde à la différence de vocation des apôtres et des prophètes de l'Ancien Testament. Ceux-ci en effet n'ont pas été appelés à prêcher et à prophétiser chez toutes les nations, mais seulement chez quelques-unes en particulier ; ce qui exigeait

conséquemment pour chacune d'elles un mandat spécial et particulier. Mais les apôtres étaient appelés à prêcher indistinctement toutes les nations ; leur vocation s'étendait à la conversion religieuse de tous les peuples. Partout donc où ils allaient, ils exécutaient les ordres du Christ ; et ils n'avaient pas besoin, avant de partir, d'une révélation qui leur fît connaître ce qu'ils prêcheraient ; aussi bien ils étaient ces disciples à qui Jésus-Christ avait dit : *Quand ils vous livreront, ne vous inquiétez ni de ce que vous direz ni de la manière dont vous le direz ; car à cette heure-là ce que vous aurez à dire vous sera inspiré*, etc. (voyez *Matthieu*, ch. X, vers. 19, 20). Nous concluons donc que les apôtres n'ont eu de révélation spéciale que pour ce qu'ils ont prêché de vive voix et confirmé par des signes (voyez ce que nous avons démontré au commencement du chapitre II), et que, pour ce qu'ils ont enseigné simplement par écrit et de vive voix, sans recourir à aucun signe qui fût comme un témoignage de la vérité de leur parole, ils l'ont dit ou écrit d'après une connaissance toute naturelle (voyez à ce sujet l'*Épître I aux Corinthiens*, chap. XIV, vers. 6) : et ici nous ne nous embarrassons pas de cette circonstance, que toutes les Épîtres commencent par l'apologie de l'apostolat ; car les apôtres ont reçu, comme je le prouverai tout à l'heure, non-seulement le pouvoir de prophétiser, mais aussi l'autorité d'enseigner. Et c'est pour cette raison que nous estimons qu'ils ont écrit leurs Épîtres en qualité d'apôtres, et que conséquemment chacun d'eux les a commencées par l'apologie de son apostolat ; ou peut-être, pour captiver plus facilement l'esprit du lecteur et exciter plus vivement son attention, ont-ils voulu, avant tout, attester qu'ils étaient les mêmes qui s'étaient fait connaître aux fidèles par leurs prédications, et qui avaient alors prouvé par d'éclatants témoignages qu'ils enseignaient la vraie religion et la voie du salut. Car tout ce que je lis dans ces Épîtres sur la vocation des apôtres et sur l'Esprit saint et divin dont ils étaient animés se rapporte aux prédications qu'ils avaient faites ; excepté cependant ces passages où l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint, marque simplement une âme saine, heureuse et toute à Dieu, etc. (comme nous l'avons vu dans le Ier chap.). Prenons pour exemple ces paroles de Paul, dans l'*Épître I aux Corinthiens* (chap. VII, vers 40) : *Elle est heureuse, si elle demeure en cet état, ainsi que je lui conseille ; et je pense que l'esprit de Dieu est aussi en moi*. Ici, par *Esprit de Dieu*, il entend son propre esprit, comme le prouve la construction du discours ; car c'est comme s'il disait : La veuve qui ne veut pas faire un second mariage, je l'estime heureuse, moi qui ai résolu de vivre

dans le célibat et qui me trouve heureux de cette condition. On trouve d'autres passages de ce genre qu'il est superflu de rapporter ici. Mais puisque nous voulons établir que les Épîtres des apôtres ont été dictées par la seule lumière naturelle, il faut voir maintenant comment ils pouvaient enseigner par la seule science naturelle des choses qui ne tombent pas dans sa sphère. Mais, pour peu que nous prenions garde à ce que nous avons dit sur l'interprétation de l'Écriture au chap. VII de ce Traité, il n'y aura ici pour nous aucune difficulté. Car, bien que les choses que renferme la Bible dépassent de beaucoup notre intelligence, nous pouvons toutefois les discuter en toute sécurité, pourvu que nous n'admettions aucun principe qui ne soit tiré de l'Écriture même ; et c'est ainsi qu'en usaient les apôtres pour tirer des conséquences de ce qu'ils avaient vu, entendu, et aussi de ce qu'ils avaient appris par révélation, afin de l'enseigner aux peuples quand ils le jugeaient à propos. Ensuite, quoique la religion telle que la prêchaient les apôtres, à savoir, en faisant un simple récit de la vie du Christ, ne soit pas accessible à la raison, il n'est personne du moins qui par la lumière naturelle n'en puisse facilement saisir le principal (qui consiste principalement en instructions morales, comme la doctrine tout entière du Christ). Enfin les apôtres n'avaient pas besoin d'être éclairés par une lumière surnaturelle pour prêcher une religion qu'ils avaient auparavant confirmée par des signes, et pour la mettre si bien à la portée des intelligences ordinaires que chacun pût facilement l'embrasser ; et c'est le propre but des Épîtres, savoir, d'enseigner et d'apprendre aux hommes les voies que chacun des apôtres a jugées les meilleures pour les confirmer dans la religion. Maintenant il est bon de se rappeler ce que nous avons dit tout à l'heure, que les apôtres avaient reçu non-seulement le pouvoir de prêcher l'histoire du Christ en tant que prophètes, c'est-à-dire de la confirmer par des signes, mais aussi l'autorité de choisir pour leur enseignement les moyens que chacun d'eux estimerait les meilleurs : c'est ce double don que Paul indique clairement dans son *Épître I à Timothée* (chap. I, vers. 11) : *En quoi j'ai été institué héraut, apôtre et docteur des gentils*. Et dans la même au même (chap. II, vers. 7) : *De qui j'ai été institué héraut et apôtre (je dis la vérité au nom du Christ, je ne mens pas) et docteur des nations dans la foi* (N. B.) *et dans la vérité*. Ces passages, je le répète, montrent clairement la double apologie de l'apostolat et du doctorat ; quant à l'autorité de donner des ordres en toute circonstance et à tous, elle est prouvée en ces termes dans l'*Épître à Philémon*, verset 8 :

Quoique j'aie un grand pouvoir en Jésus-Christ de te prescrire ce qui sera convenable, cependant, etc., où il faut remarquer que, si Paul eût reçu de Dieu en tant que prophète, et dû prescrire à ce titre à Philémon ce qu'il lui fallait prescrire, il ne lui eût certainement pas été permis de changer en simple prière le précepte formel de Dieu. Il faut donc admettre de toute nécessité qu'il parle du pouvoir qui lui était attribué en tant que docteur et non en tant que prophète. Cependant il ne résulte pas de là assez clairement que les apôtres aient pu choisir la manière d'enseigner que chacun d'eux aurait jugée la meilleure, mais seulement qu'en vertu de leur apostolat ils étaient à la fois apôtres et docteurs ; à moins que nous n'ayons ici recours à la raison, qui montre parfaitement que celui qui a l'autorité d'enseigner a aussi celle de choisir à cette fin les moyens les plus convenables. Mais il vaut mieux démontrer tout cela par l'Écriture seule. Il résulte évidemment en effet de l'Écriture que chaque apôtre choisit ses voies particulières ; on peut s'en assurer par ces paroles de Paul (*Épître aux Romains*, chap. XV, vers. 20) : *M'efforçant de prêcher là où n'avait pas encore été invoqué le nom du Christ, afin de ne pas édifier sur des fondements étrangers*. Certes, si les apôtres n'avaient eu qu'une seule et même manière d'enseigner, s'ils avaient tous édifié la religion chrétienne sur le même fondement, il n'y avait pas de raison pour que Paul pût dire que les fondements d'un autre apôtre étaient des fondements étrangers, puisque ç'auraient été les mêmes que les siens. Mais puisqu'il les appelle *étrangers*, il faut conclure nécessairement que chacun d'eux édifia la religion sur des fondements particuliers, et qu'il arriva aux apôtres dans leur mission de docteurs ce qui arrive aux docteurs ordinaires, qui ont chacun une manière d'enseigner qui leur est propre, de telle sorte qu'ils aiment toujours mieux enseigner ceux qui sont tout à fait ignorants et qui n'ont commencé à apprendre sous aucun maître les langues ou même les sciences mathématiques dont la vérité n'est mise en doute par personne. Ensuite, si nous parcourons les Épîtres avec quelque attention, nous verrons que les apôtres sont d'accord sur la religion elle-même, mais qu'ils sont loin de l'être sur ses fondements. Car Paul, voulant confirmer les hommes dans la religion et leur montrer que le salut dépend de la seule grâce de Dieu, a enseigné que personne ne peut se glorifier de ses œuvres, mais de la foi seule, et que personne ne peut se justifier par ses œuvres (voyez *Épître aux Romains*, chap. III, vers. 27, 28), et a développé toute cette doctrine sur la prédestination. Jacques dit, au contraire, dans son *Épître*, que l'homme se justifie par ses œuvres et non

pas seulement par la foi (voyez son *Épître*, chap. II, vers. 24) ; et il comprend en très-peu de mots toute la doctrine de la religion, après avoir mis de côté toutes ces discussions spéculatives de Paul. Ensuite il n'est pas douteux que c'est pour avoir édifié la religion sur divers fondements que les apôtres ont donné lieu à ces nombreuses discordes et à ces schismes qui, depuis eux, ont sans cesse déchiré l'Église, et qui certainement continueront de la déchirer, jusqu'à ce qu'enfin la religion soit dégagée un jour des spéculations philosophiques, et ramenée à ce petit nombre de dogmes très-simples que le Christ a enseignés à ses disciples. Cela fut impossible aux apôtres, parce que l'Évangile était inconnu aux hommes, et que, pour éviter d'offenser leurs oreilles par la nouveauté de ses doctrines, ils approprièrent cet enseignement, autant que cela pouvait se faire, à l'esprit du temps (voyez *Épître I aux Corinthiens*, chap. IX, vers. 19, 20, etc.), et l'édifièrent ainsi sur les principes les plus connus à cette époque et les plus vulgairement reçus. C'est pourquoi il n'est pas un apôtre qui ait plus philosophé que Paul, appelé particulièrement à prêcher les gentils. Mais les autres qui prêchèrent les Hébreux, c'est-à-dire un peuple contempteur de la philosophie, s'accommodèrent aussi à leur esprit sur ce point (voyez *Épître aux Galates*, chap. II, vers. 11, etc.), et enseignèrent la religion dégagée des spéculations philosophiques. Et certes notre siècle serait bien heureux, s'il était libre aussi de toute superstition.

CHAPITRE XII
-
Du véritable original de la loi divine, et pour quelle raison l'écriture est appelée sainte et parole de Dieu. - on prouve ensuite qu'en tant qu'elle contient la parole de dieu, elle est parvenue sans corruption jusqu'à nous.

Ceux qui considèrent la Bible, telle que nous l'avons aujourd'hui, comme une sorte de lettre que Dieu, du haut du ciel, a écrite aux hommes, s'écrieront indubitablement que j'ai commis un péché envers l'Esprit-Saint, moi qui ai soutenu que cette parole de Dieu est vicieuse, tronquée, altérée et pleine de discordances, que nous n'en possédons que des fragments, et que l'original du pacte que Dieu a fait avec les Juifs a péri. Mais je ne doute pas qu'ils ne cessent leurs clameurs, pour peu qu'ils veuillent examiner la chose avec soin. La raison elle-même, en effet, aussi bien que les enseignements des prophètes et des apôtres, nous révèle la parole éternelle de Dieu et son alliance, et nous crie que la vraie religion est gravée de la main de Dieu dans le cœur des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain, et que c'est là le véritable original de la loi de Dieu, loi qu'il a pour ainsi dire scellée de son propre sceau, quand il a mis en nous l'idée de lui-même et comme une image de sa divinité. Les premiers Juifs reçurent la religion par écrit en forme de loi, parce que sans doute à cette époque on les traitait comme des enfants. Mais plus tard Moïse (*Deutéronome*, chap. XXX, vers. 6) et Jérémie (chap. XXX, vers. 33) leur prédisent un temps à venir où Dieu gravera sa loi dans leurs cœurs. Il appartenait donc autrefois aux Juifs, et surtout aux saducéens, de combattre pour la loi écrite sur des tables ; mais cela n'est pas du tout une obligation pour ceux qui la portent écrite dans leurs cœurs. Aussi, quiconque voudra bien y réfléchir, loin de trouver dans ce que j'ai dit plus haut rien de contraire à la parole de Dieu, à la vraie religion et à la foi, ou qui puisse l'infirmer, verra au contraire que je ne fais que la raffermir, comme je l'ai prouvé à la fin du chapitre X ; s'il n'en était pas ainsi, j'aurais fermement résolu de garder le silence sur ces questions, et, pour échapper à toutes les difficultés, je me serais empressé de reconnaître que l'Écriture recèle les plus profonds mystères. Mais comme c'est de là que sont sortis avec une déplorable superstition bien d'autres

inconvénients pernicieux dont j'ai déjà parlé au chapitre VII, je n'ai pas jugé convenable de garder le silence, et cela surtout parce que la religion n'a nul besoin des vaines parures de la superstition. C'est au contraire lui ravir son pur éclat que de lui donner ces faux ornements. Mais, dira-t-on, quoique la loi divine soit gravée dans les cœurs, l'Écriture n'en est pas moins la parole de Dieu, et il n'est pas plus permis de dire de l'Écriture qu'elle est tronquée et corrompue qu'il ne le serait de parler ainsi de la parole de Dieu. Pour moi, je crains au contraire que ceux qui insistent si fort n'aspirent à une trop grande sainteté, qu'ils ne changent la religion en superstition, et qu'enfin, au lieu d'adorer la parole de Dieu, ils ne commencent à adorer des simulacres, des images, ou de l'encre et du papier. Ce que je sais, c'est que je n'ai rien avancé qui soit indigne de l'Écriture ou de la parole de Dieu ; il n'y a aucune de mes assertions dont je n'aie démontré la vérité par les raisons les plus évidentes, et je puis conséquemment affirmer avec certitude que je n'ai rien dit qui soit impie ou qui sente l'impiété. J'avoue que quelques hommes profanes, à qui la religion est à charge, peuvent prendre prétexte de ces assertions pour justifier leurs dérèglements ; qu'ils peuvent aussi, sans aucune raison, et dans le seul intérêt de leurs penchants voluptueux, en conclure que l'Écriture est partout mensongère et falsifiée, et partant qu'elle n'a nulle autorité. Mais est-il possible de remédier à un pareil inconvénient ? Le proverbe a raison de dire qu'il n'est pas d'assertion si bonne et si légitime qu'une mauvaise interprétation ne la puisse empoisonner. Les libertins peuvent toujours facilement trouver une excuse à leurs dérèglements ; et ceux qui avaient autrefois les originaux mêmes, l'arche d'alliance, et même les prophètes et les apôtres, n'en ont été ni meilleurs ni plus dociles ; les Juifs, non moins que les gentils, ont toujours été les mêmes, et de tout temps la vertu a été extrêmement rare. Cependant, pour écarter tout scrupule, il faut montrer ici par quelle raison l'Écriture, comme toute chose muette, doit être appelée sainte et divine ; ensuite, ce que c'est en effet que la parole de Dieu, qu'elle n'est pas contenue dans un certain nombre de livres, et comment enfin l'Écriture, en tant qu'elle enseigne ce qui est nécessaire à l'obéissance et au salut, n'a pu être corrompue. Car on pourra juger facilement par là que nous n'avons rien dit contre la parole de Dieu, et que nous n'avons aucunement ouvert la porte à l'impiété.

Cela est sacré et divin qui est destiné à la piété et aux exercices de religion ; et tout objet semblable restera sacré aussi longtemps que les

hommes s'en serviront avec une pieuse intention. Que si leur piété cesse, ces objets cesseront aussi d'être sacrés ; que s'ils les font servir à des œuvres d'impiété, alors cela même qui était sacré deviendra immonde et profane. Il est, par exemple, un lieu que Jacob le patriarche appela la *Maison du Seigneur*, parce que c'est là que Dieu s'était révélé à lui et qu'il l'avait adoré ; mais ce même lieu fut appelé par les prophètes une *maison d'iniquité* (voyez *Hamos*, chap. V, vers. 5, et *Osée*, chap. X, vers. 5), parce que les Israélites avaient coutume d'y sacrifier aux idoles par l'ordre de Jéroboham. Voici un autre exemple qui met cette vérité dans tout son jour. Les mots ne doivent qu'à l'usage une signification déterminée ; et s'ils sont tellement disposés selon cet usage que leur lecture excite des sentiments de dévotion, alors les mots et le livre où les mots sont ainsi ordonnés doivent être réputés saints. Mais si plus tard l'usage s'efface tellement que les mots ne gardent plus aucune signification, soit parce que le livre est tout à fait négligé, soit par des altérations criminelles, soit parce qu'on n'en a plus besoin, alors les mots et les livres, n'étant d'aucun usage, n'auront aucune sainteté ; ensuite, si ces mêmes mots sont disposés autrement, ou si l'usage a prévalu de leur donner une signification contraire, alors ces mots et ces livres, de saints qu'ils étaient auparavant, deviendront impurs et profanes. Il résulte de là qu'aucun objet, considéré hors de l'âme, ne peut être appelé absolument sacré ou profane et impur ; ce n'est que par leur rapport à l'âme que les objets prennent tel ou tel de ces caractères. On peut encore démontrer ce point avec une extrême évidence par plusieurs passages de l'Écriture. Citons-en un ou deux. Jérémie (chap. VII, vers. 4) dit que c'est à tort que les Juifs de son temps donnaient le nom de temple de Dieu au temple de Salomon ; car le nom de Dieu, comme il le déclare ensuite dans le même chapitre, ne pouvait être attribué à ce temple que pendant le temps où il était fréquenté par des hommes qui adoraient Dieu et qui défendaient la justice ; que s'il n'y entrait que des homicides, des voleurs, des idolâtres et d'autres scélérats, alors on devait le regarder plutôt comme un repaire de brigands. Je demanderai aussi ce qu'est devenue l'arche d'alliance. L'Écriture n'en dit rien, et je me suis souvent étonné de ce silence ; il est certain cependant qu'elle a péri ou qu'elle a été brûlée avec le temple, quoiqu'elle fût ce qu'il y avait de plus sacré et de plus respecté chez les Hébreux. Il est donc évident, par la même raison, que l'Écriture ne demeure sacrée et que ses discours ne sont divins que pendant qu'elle inspire aux hommes des sentiments de piété ; mais si ces mêmes hommes la délaissent

tout à fait, comme l'ont fait autrefois les Juifs, elle n'est plus que de l'encre et du papier, elle est profanée et abandonnée à la corruption, et partant on a tort de dire, si elle périt ou se corrompt, que c'est la parole même de Dieu qui a péri ou qui s'est corrompue, de même qu'au temps de Jérémie on aurait eu tort de dire que le temple qui fut consumé dans les flammes était le temple de Dieu. Jérémie rend le même témoignage au sujet de la loi ; car il apostrophe ainsi les impies de son temps : *Pourquoi dites-vous : Nous sommes maîtres et la loi de Dieu est avec nous ? Certes c'est en vain qu'elle a été donnée, c'est en vain que la plume des scribes* (a été faite) ; c'est-à-dire, parce que vous avez l'Écriture en votre pouvoir, vous avez tort de croire que vous avez aussi la loi de Dieu, après que vous l'avez anéantie. Ainsi encore, lorsque Moïse brisa les premières tables, il fut loin, dans sa colère, de rejeter de ses mains et de briser la parole de Dieu (qui pourrait en effet s'imaginer pareille chose et de Moïse et de la parole de Dieu ?) ; Moïse ne brisa donc que les pierres qui, pour être saintes auparavant parce qu'elles portaient les caractères de l'alliance par laquelle les Juifs avaient promis obéissance à Dieu, perdirent toute autorité du jour où le peuple renonça à ce pacte en offrant ses hommages à un veau ; et c'est aussi pour la même raison que les secondes tables ont pu périr avec l'arche. Il ne faut donc pas s'étonner que les premiers originaux des livres de Moïse n'existent plus, ni que les accidents dont nous avons parlé aient frappé les livres que nous possédons, puisque le véritable original de l'alliance divine, la chose du monde la plus sainte, a bien pu disparaître complètement. Que l'on cesse donc de nous accuser d'impiété, nous qui n'avons rien dit contre la parole de Dieu, et qui ne l'avons pas souillée, et que la juste colère qu'on pourrait avoir retombe sur les anciens, dont la malice a profané et corrompu l'arche de Dieu, le temple, la loi et toutes les choses saintes. D'ailleurs si, comme le dit l'Apôtre (*Epît. II aux Corinthiens*, chap. III, vers. 3), les hommes portent en eux l'Épître divine écrite, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit de Dieu, si elle est gravée, non sur des tables de pierre, mais sur les tables vivantes de leur cœur, qu'ils cessent d'adorer la lettre et d'en prendre un si grand souci. - Je pense avoir suffisamment établi par ces explications le sens dans lequel l'Écriture doit être réputée sainte et divine. Maintenant il faut voir ce qu'il faut proprement entendre par *debar Jehovah* (la parole de Dieu) : ce mot *debar* signifie *verbe*, *discours*, *édit* et *chose*. Quant aux raisons pour lesquelles on dit en hébreu qu'une chose est à Dieu et qu'elle se rapporte à Dieu, nous les avons exposées au chapitre I, et on en

infère facilement ce que l'Écriture veut faire entendre par parole de Dieu, discours, édit et chose. Il n'est donc pas nécessaire de rappeler ici toute cette discussion, ni même ce que nous avons exposé en troisième lieu dans le chapitre VI, au sujet des miracles. Une simple indication de ces passages suffit pour faire mieux entendre ce que nous voulons dire ici sur ce sujet, à savoir : que la parole de Dieu, appliquée à un sujet qui n'est pas Dieu lui-même, marque proprement cette loi divine dont nous avons parlé au chapitre IV, c'est-à-dire la religion universelle du genre humain, ou la religion catholique : voyez sur cette matière le chapitre I, verset 10, d'*Isaïe*, où ce prophète enseigne la vraie manière de vivre, qui, loin de consister dans les cérémonies, est fondée sur l'esprit de charité et de vérité ; et c'est là ce qu'il appelle indistinctement loi de Dieu, verbe de Dieu. Ensuite ce mot est pris métaphoriquement pour l'ordre de la nature et pour le fatum (qui dépend réellement et résulte d'un décret éternel de la nature divine), et principalement pour ce que les prophètes avaient prévu au sujet de cet ordre ; car ils ne concevaient point les choses à venir comme devant se produire par des causes naturelles, mais comme des volontés ou des décrets de Dieu. Enfin ce mot est pris aussi pour toute prédiction des prophètes, en tant que chacun d'eux l'avait perçue par une vertu singulière qui lui était propre, ou par un don prophétique, et non par les voies ordinaires de la lumière naturelle ; et surtout parce que les prophètes, comme nous l'avons démontré au chapitre IV, avaient coutume de se représenter Dieu comme un législateur. Voici donc les trois causes pour lesquelles l'Écriture est appelée parole de Dieu, savoir : parce qu'elle enseigne la vraie religion, dont Dieu est l'éternel auteur ; ensuite parce qu'elle expose les événements de l'avenir comme des décrets de Dieu ; et enfin parce que ceux qui en furent effectivement les auteurs l'ont enseignée généralement, non par le moyen vulgaire de la lumière naturelle, mais par une lumière qui leur était particulière et de la même façon que si Dieu lui-même eût parlé par leur bouche. Et bien qu'il y ait en outre dans l'Écriture grand nombre de choses purement historiques et perçues par la lumière naturelle, elle reçoit cependant son nom des objets plus relevés qu'elle contient. On voit facilement par là en quel sens il faut regarder Dieu comme auteur de la Bible : c'est évidemment parce que la vraie religion y est enseignée, et non pas parce que Dieu a voulu communiquer aux hommes un certain nombre de livres. Nous pouvons aussi apprendre de là pourquoi la Bible est divisée en livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : c'est indubitablement

parce qu'avant la venue du Christ, les prophètes avaient coutume de prêcher la religion comme étant la loi de la patrie et le pacte contracté du temps de Moïse, et que, depuis l'avènement du Christ, les apôtres l'ont prêchée à toutes les nations comme la loi catholique et en se fondant sur la seule vertu de la passion du Christ : non pas que ces livres soient divers en doctrine, ni qu'ils aient été écrits comme s'ils étaient les originaux de l'alliance, ni enfin que la religion catholique, qui est la plus naturelle de toutes, fût quelque chose de nouveau, si ce n'est au regard des hommes qui ne la connaissaient pas : *Il était dans le monde*, dit Jean l'Évangéliste (chap. I, vers. 10), *et le monde ne l'a point connu*. Ainsi, lors même qu'il nous resterait un plus petit nombre de livres de l'Ancien que du Nouveau Testament, nous ne serions pas cependant dépourvus de la parole de Dieu (et par cette parole on doit entendre, comme nous l'avons déjà dit, la vraie religion), de même que nous ne pensons pas en être privés quoiqu'il nous manque d'autres écrits d'une haute importance, par exemple le Livre de la Loi, qui était gardé religieusement dans le temple comme l'original de l'alliance, les livres des guerres, des chronologies, et un très-grand nombre d'autres d'où ont été tirés et recueillis ceux de l'Ancien Testament que nous possédons encore. Et cela peut se confirmer encore par plusieurs raisons, savoir : 1° parce que les livres de l'un et de l'autre Testament n'ont pas été écrits en même temps, par un mandat exprès, pour tous les siècles, mais dans des circonstances accidentelles, pour quelques hommes, selon leur constitution particulière et l'esprit du temps, comme le prouvent clairement les vocations des prophètes (qui furent appelés pour réprimander les impies de leur temps), et aussi les Épîtres des apôtres ; 2° parce qu'autre chose est entendre l'Écriture et la pensée des prophètes, autre chose est comprendre la pensée de Dieu, c'est-à-dire la vérité même de la chose, comme cela résulte de nos démonstrations du chapitre II touchant les prophètes ; et nous avons prouvé au chapitre VI que cela doit encore avoir lieu dans les histoires et dans les miracles ; bien entendu qu'il ne s'agit pas des passages où il est question de la vraie religion et de la vraie vertu ; 3° parce que les livres de l'Ancien Testament ont été choisis entre plusieurs, et ont été enfin recueillis et approuvés par le concile des pharisiens, comme nous l'avons établi au chapitre X. Mais les livres du Nouveau Testament ont été aussi déclarés canoniques par les décrets de certains conciles, qui ont en même temps rejeté comme apocryphes plusieurs autres livres regardés comme sacrés par un grand nombre de personnes. Or les membres de ces conciles (tant des

pharisiens que des chrétiens) n'étaient pas composés de prophètes, mais seulement de docteurs et de savants ; et cependant il faut avouer que dans ce choix la parole de Dieu leur a servi de règle ; ainsi donc, avant d'approuver tous ces livres, ils ont dû nécessairement connaître la parole de Dieu ; 4° parce que les apôtres ont écrit, non en tant que prophètes, mais en tant que docteurs (comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent), et que, pour enseigner, ils ont choisi la voie qu'ils jugeaient la plus facile pour les disciples qu'ils voulaient alors éclairer ; d'où il suit (comme nous l'avons aussi conclu à la fin du chapitre précité) que ces livres contiennent bien des choses dont nous pouvons nous passer par rapport à la religion ; 5° enfin, parce que le Nouveau Testament contient quatre évangélistes. Qui croira en effet que Dieu ait voulu raconter quatre fois l'histoire du Christ et la communiquer quatre fois aux hommes par écrit ? et quoique l'on trouve dans l'un ce qui ne se rencontre pas dans l'autre et que l'un serve souvent à l'intelligence de l'autre, il faut cependant se garder d'en conclure que tout ce qui est exposé dans ces quatre évangélistes ait été nécessaire à connaître, et que Dieu les ait élus pour écrire, afin que l'histoire du Christ fût mieux comprise ; car chacun d'eux a prêché son Évangile en différents lieux, chacun a écrit ce qu'il avait prêché, et cela simplement pour exposer nettement l'histoire du Christ, et non pour expliquer les versions des autres apôtres. Que si le rapprochement de leurs textes les fait mieux comprendre chacun en particulier, c'est un effet du hasard ; et cela ne se rencontre que dans un petit nombre de passages, qui pourraient rester ignorés sans que l'histoire y perdît sa clarté et que les hommes fussent moins heureux. Nous avons montré, par tous ces faits, que l'Écriture n'est, à proprement parler, appelée parole de Dieu que par rapport à la religion ou à la loi divine universelle. Il nous reste maintenant à prouver que, considérée sous cet aspect, elle n'est ni trompeuse, ni corrompue, ni mutilée. Or j'appelle ici mensonger, corrompu et mutilé ce qui a été si mal écrit et si mal construit que le sens du discours ne peut se déduire de l'usage de la langue ou de la seule écriture ; car je ne veux pas prétendre que l'Écriture, en tant qu'elle renferme la loi divine, ait toujours gardé les mêmes accents, les mêmes lettres et enfin les mêmes mots (c'est un point dont je laisse la démonstration aux massorètes, et aux adorateurs superstitieux de la lettre), mais seulement que le sens, en vertu duquel seul un discours peut être appelé divin, est venu jusqu'à nous sans altération, encore que l'on suppose que les mots qui ont d'abord servi à l'exprimer aient été souvent changés.

C’est qu’en effet, comme nous l’avons dit, cela n’ôte rien à la divinité de l’Écriture ; car l’Écriture serait également divine, quand on l’aurait écrite en d’autres termes ou en une autre langue. Ainsi, que la loi divine nous soit arrivée à cet égard pure et sans altération, c’est ce dont personne ne peut douter. Car l’Écriture elle-même nous fait percevoir sans difficulté ni ambiguïté que le but qu’elle nous propose, c’est d’*aimer Dieu par-dessus toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes* : or cette parole ne peut être apocryphe, elle ne peut résulter d’une erreur de plume ou d’une trop grande précipitation ; car si l’Écriture a jamais enseigné autre chose, elle a dû aussi nécessairement changer tout le reste de son enseignement, puisque cette maxime est le fondement de toute la religion, et que l’enlever c’est ruiner d’un seul coup tout l’édifice. Une telle Écriture ne serait plus alors celle dont nous parlons, mais un tout autre livre. Il reste donc solidement établi que l’Écriture a toujours enseigné ce précepte, et conséquemment qu’il n’a pu s’y glisser aucune erreur capable d’en corrompre l’esprit sans que chacun s’en aperçût aussitôt et que la malice du corrupteur fût reconnue. Donc, puisqu’il faut établir que ce précepte a été incorruptible, il faut reconnaître nécessairement la même chose de tous les autres qui en découlent indubitablement, et qui sont eux-mêmes fondamentaux, savoir : qu’il existe un Dieu, que sa providence est universelle, qu’il est tout-puissant, qu’il veut que les bons soient récompensés et les méchants punis, et que notre salut ne dépend que de sa grâce. Car l’Écriture répète partout et enseigne clairement ces maximes ; et elle a dû toujours les enseigner, sans quoi tout le reste serait vain et manquerait de fondement. Il ne faut pas tenir pour moins authentiques les autres maximes morales, puisqu’elles s’appuient bien évidemment sur ce même fondement : ainsi défendre la justice, secourir les pauvres, ne tuer personne, ne pas convoiter le bien d’autrui, etc., voilà, dis-je, des enseignements que n’a pu corrompre la malice des hommes, et que le temps n’a pu effacer. Car, quelle que fût celle de ces maximes qui eût été détruite, on s’en fût aussitôt aperçu en se reportant à leur fondement universel, et surtout à ce précepte de charité qui est partout si fortement recommandé dans les deux Testaments. Ajoutez à cela que, bien qu’on ne puisse imaginer d’exécrable forfait dont quelqu’un ne se soit souillé, il n’y a personne cependant qui, pour justifier ses crimes, essaye de détruire les lois ou de faire passer une maxime impie pour un enseignement éternel et salutaire ; telle est en effet la nature humaine que chacun (roi ou sujet), s’il

a commis une action honteuse, cherche à l'environner soigneusement de telles circonstances qu'on puisse croire qu'il n'a forfait en rien ni à la justice ni à l'honneur. Nous concluons donc d'une manière absolue que toute la loi divine universelle, enseignée par l'Écriture, est arrivée sans tache jusque dans nos mains. Il est encore d'autres choses qui, à n'en pouvoir douter, nous ont été transmises de bonne foi, telles que le fond des récits historiques de l'Écriture, parce qu'ils étaient bien connus de tous. Le peuple juif avait coutume autrefois de chanter en psaumes les antiquités de sa race. Outre cela, le gros des actions du Christ et aussi sa passion furent immédiatement divulgués dans tout l'empire romain. Il ne faut donc pas croire (à moins d'admettre, ce qui est incroyable, que la plus grande partie des hommes se soit entendue pour répandre l'erreur) que, pour ce qu'il y a d'important dans ces histoires, les générations postérieures l'aient transmis autrement qu'elles ne l'avaient reçu des premières. Ainsi tout ce qui est défectueux ou altéré ne peut se trouver que dans le reste, par exemple dans une ou deux circonstances d'une histoire ou d'une prophétie, pour exciter plus vivement la dévotion populaire, ou dans un ou deux miracles, pour déconcerter les philosophes, ou enfin, dans les choses spéculatives, depuis que les schismatiques les ont introduites dans la religion pour autoriser leurs fictions, en les appuyant abusivement sur l'autorité divine. Mais il importe peu au salut que de telles choses aient été altérées ou non, comme je vais le démontrer spécialement dans le chapitre qui suit, bien que j'estime que ce point résulte déjà assez clairement de ce qui précède, et surtout du chapitre second.

CHAPITRE XIII
-
On montre que l'écriture n'enseigne que des choses fort simples, qu'elle n'exige que l'obéissance, et qu'elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter en réglant leur vie suivant une certaine loi.

Nous avons prouvé dans le chapitre II de ce Traité que l'imagination seule des prophètes, et non leur entendement, avait été douée d'une puissance singulière, et que Dieu, loin de les initier dans les secrets de la philosophie, ne leur avait révélé que les choses les plus simples et s'était proportionné à leurs sentiments et à leurs préjugés. Nous avons fait voir dans le chapitre V que l'Écriture transmet et enseigne les choses de telle manière que chacun les peut très-facilement comprendre ; car, bien loin d'enchaîner ses idées avec rigueur et de les rattacher à des axiomes et à des définitions, elle expose tout avec simplicité ; et pour qu'on ait foi en ses enseignements, elle ne les confirme que par la simple expérience, c'est-à-dire par des miracles et par des récits historiques. Cette exposition est d'ailleurs faite dans le style et dans le langage les plus propres à remuer l'esprit du peuple (consultez à ce sujet, dans le chapitre VI, ma troisième remarque). Nous avons ensuite établi dans le chapitre VII que la difficulté d'entendre l'Écriture ne résulte que de la langue et non de la sublimité du sujet. Joignez à cela que ce n'est pas aux savants, mais à tous les Juifs indistinctement que les prophètes firent entendre leurs prédications, et que les apôtres avaient coutume d'enseigner la doctrine évangélique dans les églises où toutes sortes de personnes étaient réunies. Il résulte de toutes ces considérations que la doctrine de l'Écriture ne contient ni spéculations sublimes ni questions philosophiques, mais bien les choses les plus simples que peut saisir l'intelligence la plus bornée. Je ne puis donc assez admirer la pénétration de ces personnes dont j'ai parlé précédemment, qui trouvent dans l'Écriture des mystères dont nulle langue ne saurait expliquer la profondeur, et qui ont ensuite introduit dans la religion tant de spéculations philosophiques qu'il semble que l'Église soit une académie, et la religion une science ou plutôt une école de controverse. Mais pourquoi s'étonner que des hommes qui se vantent de posséder une lumière surnaturelle ne

veuillent pas le céder en connaissance aux philosophes, qui sont réduits aux ressources naturelles ? Ce qui étonnerait, ce serait de les entendre exposer quelque nouveauté spéculative, quelque opinion qui n'eût pas été autrefois répandue dans les écoles de ces philosophes païens (qu'ils accusent cependant d'aveuglement). Car si vous leur demandez quels sont les mystères qu'ils voient dans l'Écriture, ils ne vous produiront, je vous l'assure, que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou d'un autre semblable auteur de systèmes ; fictions qu'un idiot trouverait plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture. Ce n'est pas que nous voulions nier absolument qu'il y ait rien dans la doctrine de l'Écriture qui soit de l'ordre de la spéculation ; aussi bien dans le chapitre précédent nous avons allégué certains principes de ce genre et qui sont comme les fondements de l'Écriture : nous voulons dire seulement que les spéculations y sont très-rares et très-simples. Mais quelles sont-elles, et comment les déterminer, c'est un point que j'ai dessein d'éclaircir ici ; cela me sera facile maintenant qu'il est établi que l'Écriture n'a point pour objet d'enseigner les sciences ; car on peut facilement conclure de là qu'elle n'exige des hommes que l'obéissance et que ce n'est pas l'ignorance, mais l'opiniâtreté seule qu'elle condamne. Ensuite, puisque l'obéissance envers Dieu ne consiste que dans l'amour du prochain (car celui qui aime son prochain dans l'intention de complaire à Dieu, celui-là, comme le dit Paul dans son *Épître aux Romains*, chap. XIII, vers. 8, a accompli la loi), il s'ensuit que l'Écriture ne recommande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour qu'ils puissent obéir à Dieu selon ce précepte, de sorte que ceux qui l'ignorent doivent nécessairement être opiniâtres ou du moins indociles ; quant aux autres spéculations qui ne tendent pas directement à ce but, qu'elles aient pour objet la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elles ne regardent pas l'Écriture, et il faut par conséquent les retrancher de la religion révélée. Mais, quoique ce point soit maintenant bien éclairci, comme le fond même de la religion en dépend, je veux examiner la chose avec plus de soin et la mettre mieux en lumière. Pour cela il faut prouver avant tout que la connaissance intellectuelle ou approfondie de Dieu n'est pas, comme l'obéissance, un don commun à tous les fidèles ; ensuite, que cette sorte de connaissance que Dieu, par la bouche des prophètes, a exigée généralement de tout le monde, et que chacun est tenu de posséder, n'est autre chose que la connaissance de la divine justice et de la charité : deux points qui se prouvent facilement par l'Écriture elle-

même. Car 1° on les peut conclure avec évidence du passage de l'*Exode* (chap. VI, vers. 2) où Dieu, pour montrer la grâce particulière qu'il a donnée à Moïse, dit : *Et je me suis révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que Dieu Sadaï, mais ils ne m'ont pas connu sous mon nom de Jéhovah*. Ici, pour mieux entendre ce passage, il faut remarquer que *El Sadaï* en hébreu veut dire *Dieu qui suffit*, parce qu'il donne en effet à chacun ce qui lui suffit ; et quoique souvent *Sadaï* soit pris absolument pour signifier *Dieu*, il n'est pas douteux néanmoins qu'il faille partout avec ce mot sous-entendre *El*, c'est-à-dire *Dieu*. Ensuite il est à remarquer qu'on ne trouve pas dans l'Écriture d'autre nom que celui de *Jéhovah* pour exprimer l'essence absolue de Dieu, sans rapport aux choses créées. Aussi les Hébreux prétendent-ils que c'est là le seul nom qui convienne à Dieu, que les autres sont purement appellatifs ; et effectivement les autres noms de Dieu, qu'ils soient substantifs ou adjectifs, sont des attributs qui ne conviennent à Dieu qu'en tant qu'on le considère dans son rapport avec les créatures ou en tant qu'elles lui servent de manifestation : de ce nombre est *El*, ou, en ajoutant la lettre paragogique *he*, *Eloha*, qui veut dire puissant, comme on le sait ; nom qui ne convient à Dieu que par excellence, de même que nous appelons Paul l'*Apôtre*. Ce nom d'ailleurs signifie les différentes vertus de la puissance, de sorte qu'en l'appelant *El* (puissant) on dit qu'il est grand, juste, miséricordieux, etc. ; on met donc ce nom au pluriel et on lui donne un sens singulier pour embrasser à la fois tous les attributs divins, usage très-fréquent dans l'Écriture. Ainsi, puisque Dieu dit à Moïse que les patriarches ne l'ont pas connu sous le nom de *Jéhovah*, il s'ensuit qu'ils n'ont connu de lui aucun attribut divin qui explique son essence absolue, mais seulement ses effets et ses promesses, c'est-à-dire sa puissance en tant qu'elle se manifeste par les choses visibles. Or Dieu ne parle pas ainsi à Moïse pour les accuser d'infidélité, mais au contraire pour exalter leur foi et leur crédulité ; puisque, n'ayant point eu, comme Moïse, une connaissance toute particulière de Dieu, ils ont cru fermement à la réalisation de ses promesses et bien mieux que Moïse, qui, malgré les pensées plus sublimes qu'il avait sur Dieu, douta néanmoins des promesses divines et fit un reproche à Dieu de ce qu'au lieu du salut qui leur était promis, les Juifs avaient vu empirer leurs affaires. Ainsi, puisque les patriarches n'ont pas connu le nom particulier de Dieu, et que Dieu parle à Moïse de cette ignorance pour exalter leur foi et leur simplicité d'esprit, et pour marquer en même temps le prix de la grâce singulière accordée à Moïse, il s'ensuit très-

évidemment, comme nous l'avons établi en premier lieu, que les hommes ne sont pas tenus de connaître les attributs de Dieu, et que cette grâce est un don particulier qui n'a été réservé qu'à quelques fidèles. Il serait superflu d'apporter en preuve d'autres témoignages de l'Écriture. Qui ne voit en effet que la connaissance de Dieu n'a pas été égale chez tous les hommes, et que la sagesse, pas plus que la vie et l'existence, ne se donne à personne par un mandat ? Hommes, femmes, enfants, tout le monde peut également obéir, mais non pas devenir sage. Que si l'on prétend qu'il n'y a pas besoin à la vérité de connaître les attributs de Dieu, mais de croire tout simplement et sans démonstration, c'est là une véritable plaisanterie. Car les choses invisibles et tout ce qui est l'objet propre de l'entendement ne peuvent être aperçus autrement que par les yeux de la démonstration ; ceux donc à qui manquent ces démonstrations n'ont aucune connaissance de ces choses, et tout ce qu'ils en entendent dire ne frappe pas plus leur esprit ou ne contient pas plus de sens que les vains sons prononcés sans jugement et sans aucune intelligence par un automate ou un perroquet. Mais, avant d'aller plus loin, je suis obligé de dire pourquoi on trouve souvent dans la *Genèse* que les patriarches ont parlé au nom de *Jéhovah*, ce qui semble en complète opposition avec ce que j'ai déjà dit. En se rapportant aux explications du chapitre VIII, on pourra facilement tout concilier ; car nous avons fait voir que l'écrivain du *Pentateuque* ne donne pas précisément aux choses et aux lieux les noms qu'ils avaient au temps dont il parle, mais ceux sous lesquels ils étaient plus facilement connus du temps même de l'écrivain. Ainsi la *Genèse* dit que Dieu fut annoncé aux patriarches sous le nom de Jéhovah, non pas qu'il fût connu des anciens sous cette appellation, mais parce que ce nom était chez les Juifs en singulier honneur. Il faut donc nécessairement admettre cette explication, puisque dans notre texte de l'*Exode* il est dit expressément que les patriarches ne connurent pas Dieu sous ce nom ; et aussi puisque, dans l'*Exode* (chap. III, vers. 13), Moïse désire connaître le nom de Dieu. Et si ce nom eût été connu auparavant, Moïse, du moins, ne l'aurait pas ignoré. Concluons donc, comme nous le voulions, que les fidèles patriarches n'ont pas connu ce nom de Dieu, et que la connaissance de Dieu est un don et non pas un commandement.

Il est temps maintenant de passer au second point, savoir que Dieu ne demande aux hommes par l'entremise de ses prophètes d'autre connaissance de lui-même que celle de sa divine justice et de sa charité, c'est-à-dire de ceux de ses attributs que les hommes peuvent imiter en

réglant leur vie par une certaine loi. Jérémie enseigne d'ailleurs cette doctrine en termes formels. Ainsi, au chapitre XXII, vers. 15, 16, en parlant du roi Josias, il s'exprime ainsi : *Ton père a, il est vrai, bu et mangé, il a rendu justice et bon jugement, et alors il a prospéré ; il a rendu leur droit au pauvre et à l'indigent, et il a prospéré, car c'est vraiment là me connaître, a dit Jéhovah*. Et les paroles qui se trouvent au chapitre IX, vers. 24, ne sont pas moins claires ; les voici : *Que chacun se glorifie seulement de ce qu'il me comprend et me connaît, parce que, moi Jéhovah, j'établis la charité, le bon jugement et la justice sur la terre, car ce sont les choses dont je suis charmé, dit Jéhovah*. Nous tirerons la même conclusion de l'*Exode* (chap. XXXIV, vers. 6, 7) où Dieu ne révèle à Moïse, qui désire le voir et le connaître, d'autres attributs que ceux qui manifestent sa divine justice et sa charité. Enfin c'est ici parfaitement le cas de citer cette expression de Jean (dont nous parlerons encore dans la suite), qui, se fondant sur ce que personne n'a vu Dieu, explique Dieu par sa seule charité, et conclut que c'est réellement posséder et connaître Dieu que d'avoir la charité. Nous voyons donc que Jérémie, Moïse, Jean ramènent à un petit nombre de points la connaissance que chacun doit avoir de Dieu, et ne la font consister qu'en ceci, comme nous le voulions, à savoir : que Dieu est souverainement juste et souverainement miséricordieux, c'est-à-dire qu'il est l'unique modèle de la véritable vie. Ajoutez à cela que l'Écriture ne donne expressément aucune définition de Dieu, qu'elle ne prescrit la connaissance d'aucun autre attribut que ceux que nous venons de désigner, et que ce sont les seuls qu'elle recommande positivement. De tout cela nous concluons que la connaissance que nous avons de Dieu par l'entendement, et qui considère la nature telle qu'elle est en elle-même, nature que les hommes ne peuvent imiter par une certaine manière de vivre et qu'ils ne peuvent non plus prendre pour exemple pour bien régler leur vie, n'appartient aucunement à la foi et à la religion révélée, et conséquemment que les hommes y peuvent errer complètement sans qu'il y ait à cela aucun mal. Il n'est donc pas du tout étonnant que Dieu se soit mis à la portée de l'imagination et des préjugés des prophètes, et que les fidèles aient eu sur Dieu diverses opinions, comme nous l'avons prouvé au chapitre II par de nombreux exemples. Il n'est pas non plus étrange que les livres sacrés parlent partout si improprement de Dieu, qu'ils lui donnent des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, une âme, un mouvement local, et jusqu'aux passions du cœur comme la jalousie, la miséricorde, etc… ; et enfin qu'ils

le représentent comme un juge assis dans le ciel sur un trône royal, ayant le Christ à sa droite. Un pareil langage est évidemment approprié à l'intelligence du vulgaire, à qui l'Écriture s'efforce de donner, non la science, mais l'esprit d'obéissance. Cependant les théologiens ordinaires ont cherché à donner à ces expressions un sens métaphorique, toutes les fois que, par le secours de la lumière naturelle, ils ont pu reconnaître qu'elles ne convenaient pas à la nature divine, et ils n'ont pris à la lettre que les passages qui passaient la portée de leur intelligence. Mais s'il fallait nécessairement entendre et expliquer par des métaphores tous les endroits de ce genre qui se trouvent dans l'Écriture, on conçoit qu'elle n'eût pas été composée pour le peuple et le grossier vulgaire, mais seulement pour les hommes les plus habiles et surtout pour les philosophes. Bien plus, s'il y avait impiété à avoir sur Dieu, dans une pieuse simplicité d'esprit, les croyances que nous venons de dire, certes les prophètes auraient dû surtout éviter, du moins par égard pour la faiblesse du peuple, des phrases semblables, et enseigner avant tout d'une manière très-claire les attributs de Dieu selon que chacun est tenu de les connaître ; et c'est ce qu'ils n'ont fait nulle part. Il faut donc se garder de croire que des opinions prises d'une manière absolue et sans rapport à la pratique et aux effets aient quelque piété ou quelque impiété ; estimons plutôt qu'il ne faut attribuer à un homme l'un ou l'autre de ces caractères qu'autant que ses opinions le portent à l'obéissance ou qu'elles le conduisent à la rébellion et au péché : de sorte que, si en croyant la vérité il devient rebelle, sa foi est réellement impie, et elle est pieuse au contraire si, en croyant des choses fausses, il devient obéissant ; car nous avons prouvé que la vraie connaissance de Dieu n'est point un commandement, mais un don divin, et que Dieu n'exige des hommes que la connaissance de sa divine justice et de sa charité, laquelle n'est pas nécessaire pour la science, mais seulement pour l'obéissance.

CHAPITRE XIV
-
On explique la nature de la foi, ce que c'est qu'être fidèle et quels sont les fondements de la foi ; puis on sépare la foi de la philosophie

Personne ne disconviendra, si peu qu'il veuille y réfléchir, que, pour avoir une véritable idée de la foi, il est nécessaire de savoir que l'Écriture n'a pas été appropriée seulement à l'intelligence des prophètes, mais qu'elle a été mise aussi à la portée du peuple juif, le plus variable, le plus inconstant qui fut jamais. Quiconque, en effet, prend indifféremment tout ce qui est dans l'Écriture pour une doctrine universelle et absolue sur la Divinité, et ne discerne pas avec soin de tout le reste ce qui a été approprié à l'intelligence du vulgaire doit nécessairement confondre les opinions du peuple avec la doctrine céleste, prendre les fictions et les songes des hommes pour des enseignements divins, et abuser de l'autorité de L'Écriture. Qui ne voit que c'est là la source de ces opinions si nombreuses et si diverses que les sectaires enseignent comme des articles de foi et qu'ils s'attachent à confirmer par de nombreux passages de l'Écriture, d'où est venu chez les Hollandais ce vieux proverbe : *Geen ketter sonder letter* [55] ? Car les livres sacrés n'ont pas été écrits par un seul homme, et pour un peuple d'une seule et même époque ; plusieurs hommes de différents génies et de divers âges y ont mis la main, à ce point qu'à embrasser toute la période que renferme l'Écriture on compterait presque deux mille ans et peut-être beaucoup plus. Nous ne voulons pas cependant accuser ces sectaires d'impiété parce qu'ils approprient à leurs opinions les paroles de l'Écriture ; car, de même qu'elle fut mise autrefois à la portée du peuple, de même chacun peut l'approprier à ses opinions, s'il voit que par ce moyen il obéit plus cordialement à Dieu en tout ce qui regarde la justice et la charité. Mais c'est pour cela que nous leur reprochons de ne vouloir pas accorder aux autres la même liberté, de persécuter comme ennemis de Dieu, malgré leur parfaite honnêteté et leur obéissance à la vraie vertu, tous ceux qui ne partagent pas leur opinion, et d'exalter, au contraire, comme les élus de Dieu, malgré l'impuissance de leur esprit, tous ceux qui se rangent à leur manière de voir. Et certes on ne saurait imaginer de conduite plus coupable

et plus funeste à l'État. Afin donc de savoir clairement jusqu'où s'étend, en matière de foi, la liberté d'esprit de chacun, et quels sont ceux qu'en dépit de la variété de leurs sentiments nous devons regarder comme fidèles, déterminons la nature de la foi et ses fondements : c'est ce que je me propose de faire dans ce chapitre, et en même temps je veux arriver à séparer la foi de la philosophie, objet principal de tout cet ouvrage. Pour exposer tous ces points avec méthode, revenons sur le véritable but de toute l'Écriture ; cela nous donnera la vraie règle pour déterminer la foi. Nous avons dit dans le chapitre précédent que le seul but de l'Écriture est d'enseigner l'obéissance ; et c'est une vérité que personne ne peut mettre en doute. Qui ne voit en effet que les deux Testaments ne sont, l'un et l'autre, qu'une doctrine d'obéissance, et qu'ils n'ont pas d'autre but que d'inviter les hommes à une obéissance volontaire ? Car, sans revenir sur ce que j'ai démontré dans le chapitre précédent, je dirai que Moïse n'a point cherché à convaincre les Israélites par la raison, mais qu'il s'est efforcé de les lier par un pacte, par des serments et par des bienfaits ; ensuite il a menacé de châtiments ceux qui enfreindraient les lois, tout en invitant le peuple, par des récompenses, à leur obéir. Or tous ces moyens sont bons pour inspirer l'obéissance, et nullement pour donner la science. Quant à l'Évangile, sa doctrine ne contient rien que la foi simple, savoir, croire à Dieu et le révérer, ou ce qui revient au même, obéir à Dieu. Il n'est donc pas besoin, pour démontrer une chose très-manifeste, d'accumuler ici les textes de l'Écriture qui recommandent l'obéissance et qui se trouvent en grand nombre dans les deux Testaments. Ensuite cette même Écriture enseigne très-clairement, en une infinité de passages, ce que chacun doit faire pour obéir à Dieu ; toute la loi ne consiste qu'en cet unique point : notre amour pour notre prochain ; ainsi personne ne peut douter qu'aimer son prochain comme soi-même, ainsi que Dieu l'ordonne, c'est effectivement obéir et être heureux selon la loi, et qu'au contraire le dédaigner ou le haïr, c'est tomber dans la rébellion et dans l'opiniâtreté. Enfin tout le monde reconnaît que l'Écriture n'a pas été écrite et répandue seulement pour les doctes, mais pour tous les hommes de tout âge et de toute condition. Et de ces seules considérations il suit très-évidemment que l'Écriture ne nous oblige de croire à rien autre chose qu'à ce qui est absolument nécessaire pour exécuter ce commandement. Ainsi ce commandement est l'unique règle de toute la loi catholique, le seul moyen de déterminer tous les dogmes de la foi auxquels chacun est tenu de se conformer. Puisque cela est très-évident

et que tout le reste en découle, que l'on réfléchisse comment il a pu se faire que tant de dissensions se soient élevées dans l'Église, et s'il a pu y avoir d'autres causes de ces troubles que celles qui ont été exposées dans le commencement du chapitre VII. Ce sont aussi ces mêmes causes qui me portent à exposer de quelle façon on peut déterminer les fondements de la foi d'après la règle qui vient d'être découverte ; car si je n'aboutissais à aucun résultat précis et déterminé, on croirait à bon droit que je n'ai guère avancé la question, puisque chacun pourrait introduire dans la religion tout ce qu'il voudrait, sous ce prétexte que c'est un moyen qui le dispose à l'obéissance ; et cette difficulté se fera surtout sentir quand il s'agira des attributs divins. Donc, pour traiter avec ordre le sujet tout entier, je commencerai par la détermination exacte de la foi, qui, d'après le fondement que j'ai posé, doit être ainsi définie : la foi consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets, et ce qu'on en sait nécessairement par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance. Cette définition est assez claire, et elle dérive assez évidemment des explications précédentes pour n'avoir besoin d'aucune démonstration. Mais j'exposerai en peu de mots les conséquences qui en résultent, savoir : 1° que la foi n'est point salutaire en elle-même, mais seulement en raison de l'obéissance, ou, comme le dit Jacques (chap. II, vers. 17), que la foi, à elle seule et sans les œuvres, est une foi morte ; voyez à ce sujet tout le chapitre II de cet apôtre ; 2° il s'ensuit que celui qui est vraiment obéissant a nécessairement la foi vraie et salutaire ; car l'esprit d'obéissance implique nécessairement l'esprit de foi, comme le déclare expressément le même apôtre (chap. II, vers. 18) par ces paroles : *Montre-moi ta foi sans les œuvres, et je te montrerai ma foi d'après mes œuvres*. Et Jean, dans l'*Epître I* (chap. IV, vers. 7, 8), s'exprime ainsi : *Celui qui aime* (à savoir, le prochain) *est né de Dieu et il connaît Dieu ; mais celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est charité*. Il s'ensuit encore que nous ne pouvons juger qu'un homme est fidèle ou qu'il ne l'est pas, si ce n'est par ses œuvres, c'est-à-dire que celui dont les œuvres sont bonnes, quoiqu'il diffère par ses doctrines des autres fidèles, ne laisse pas d'être fidèle, et que si, au contraire, ses œuvres sont mauvaises, il est infidèle, quoiqu'il accepte et professe l'opinion reçue. Car là où se trouve l'obéissance, là se rencontre nécessairement la foi ; mais la foi sans les œuvres est une foi morte. C'est encore ce qu'enseigne expressément le même apôtre au verset 13 de ce même chapitre : *Par là nous connaissons*,

dit-il, *que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous, parce qu'il nous a fait participer de son esprit*, c'est-à-dire parce qu'il nous a donné la charité. Or il avait dit auparavant que Dieu est charité : d'où il infère (d'après ses principes, universellement admis de son temps) que quiconque a la charité a véritablement l'esprit de Dieu. Il y a plus : de ce que personne n'a vu Dieu, il en conclut que personne n'a le sentiment ou l'idée de Dieu que par la charité envers le prochain, et par conséquent que personne ne peut connaître d'autre attribut de Dieu que cette charité en tant que nous y participons. Que si ces raisons ne sont pas péremptoires, elles expliquent cependant avec assez de clarté la pensée de Jean ; mais on trouve une déclaration plus explicite encore dans la même *Épître* (chap. II, vers. 3, 4), où il enseigne très-expressément ce que nous voulons établir ici : *Et par là*, dit-il, *nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements. Celui qui dit : Je le connais, et qui ne garde pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est point en lui*. D'où il suit encore que ceux-là sont réellement des antéchrists qui poursuivent les honnêtes gens, amis de la justice, parce qu'ils sont en dissentiment avec eux et ne défendent pas les mêmes dogmes. Car nous ne connaissons les fidèles qu'à cette marque, qu'ils aiment la justice et la charité ; et celui qui persécute les fidèles est un antéchrist. Il s'ensuit enfin que la foi ne requiert pas tant la vérité dans les doctrines que la piété, c'est-à-dire ce qui porte l'esprit à l'obéissance. Alors même que la plupart de ces doctrines n'auraient pas l'ombre de la vérité, il suffit que celui qui les embrasse en ignore la fausseté ; autrement, il serait nécessairement rebelle : comment, en effet, se pourrait-il faire que celui qui veut aimer la justice et cherche à obéir à Dieu adorât comme divin ce qu'il sait être étranger à la nature divine ? Cependant les hommes peuvent errer par simplicité d'esprit, et l'Écriture ne condamne pas l'ignorance, mais seulement l'obstination, ainsi que nous l'avons déjà fait voir ; cela résulte même nécessairement de la seule définition de la foi, dont toutes les parties doivent se tirer de la règle universelle que nous avons déjà exposée et de l'unique objet de toute l'Écriture, à moins qu'il ne nous convienne d'y mêler nos propres idées. Or ce n'est point expressément la vérité que cette définition exige, mais des dogmes capables de nous porter à l'obéissance et de nous confirmer dans l'amour du prochain, et c'est seulement avec cette disposition d'esprit que tout homme (pour parler avec Jean) est en Dieu, et que Dieu est en nous. Ainsi, puisque la foi de chacun ne doit être réputée bonne ou mauvaise

qu’en raison de l’obéissance ou de l’obstination, et non par rapport à la vérité ou à l’erreur, et que personne ne doute que généralement les esprits des hommes ne soient si divers que, loin de tomber d’accord sur toutes choses, ils ont au contraire chacun leur opinion (car la même chose qui excite en l’un des sentiments de piété porte l’autre à la raillerie et au mépris), il s’ensuit que les dogmes qui peuvent donner lieu à controverse parmi les honnêtes gens n’appartiennent en aucune façon à la foi catholique ou universelle. Car de pareils dogmes peuvent être bons pour les uns et mauvais pour les autres, puisqu’on ne doit les juger que par les œuvres qu’ils produisent.

Il ne faut donc comprendre dans la foi catholique que les points strictement nécessaires pour produire l’obéissance à Dieu, ceux par conséquent dont l’ignorance conduit nécessairement à l’esprit de rébellion ; pour les autres, chacun, se connaissant soi-même mieux que personne, en pensera ce qu’il lui semblera convenable, selon qu’il les jugera plus ou moins propres à le fortifier dans l’amour de la justice. C’est le moyen, je pense, de bannir toute controverse du sein de l’Église. Maintenant je ne crains plus d’énumérer les dogmes de la foi universelle, ou les dogmes fondamentaux de l’Écriture, lesquels (comme cela résulte très-évidemment de ce que j’ai exposé dans ces deux chapitres) doivent tous tendre à cet unique point, savoir : qu’il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu’il faut adorer par la pratique de la justice et la charité envers le prochain. On détermine ensuite facilement toutes les autres vérités, savoir : 1° qu’il y a un Dieu, c’est-à-dire un Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, le modèle de la véritable vie ; car celui qui ne sait pas ou qui ne croit pas qu’il existe ne peut lui obéir ni le reconnaître comme juge ; 2° qu’il est unique, car c’est une condition, de l’aveu de tout le monde, rigoureusement indispensable pour inspirer la suprême dévotion, l’admiration et l’amour envers Dieu ; car c’est l’excellence d’un être par-dessus tous les autres qui fait naître la dévotion, l’admiration et l’amour ; 3° qu’il est présent partout et que tout lui est ouvert ; car si l’on pensait que certaines choses lui sont cachées, ou si l’on ignorait qu’il voit tout, on douterait de la perfection de sa justice, qui dirige tout ; on ignorerait sa justice elle-même ; 4° qu’il a sur toutes choses un droit et une autorité suprêmes ; qu’il n’obéit jamais à une autorité étrangère, mais qu’il agit toujours en vertu de son absolu bon plaisir et de sa grâce singulière ; car tous les hommes sont tenus absolument de lui

obéir, et lui n’y est tenu envers personne ; 5° que le culte de Dieu et l’obéissance qu’on lui doit ne consistent que dans la justice et dans la charité, c’est-à-dire dans l’amour du prochain ; 6° que ceux qui, en vivant ainsi, obéissent à Dieu, sont sauvés, tandis que les autres qui vivent sous l’empire des voluptés sont perdus ; si, en effet, les hommes ne croyaient pas cela fermement, il n’y aurait pas de raison pour eux d’obéir à Dieu plutôt qu’à l’amour des plaisirs ; 7° enfin, que Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent, car il n’est point d’homme qui ne pèche ; car si cette réserve n’était établie, chacun désespérerait de son salut, et il n’y aurait pas de raison de croire à la miséricorde de Dieu ; mais celui qui croit cela fermement, savoir, que Dieu, en vertu de sa grâce et de la miséricorde avec laquelle il dirige toutes choses, pardonne les péchés des hommes, celui, dis-je, qui pour cette raison s’enflamme de plus en plus dans son amour pour Dieu, celui-là connaît réellement le Christ selon l’esprit, et le Christ est en lui. Or personne ne peut ignorer que toutes ces choses ne soient rigoureusement nécessaires à connaître pour que tous les hommes, sans exception, puissent obéir à Dieu, d’après le précepte de la loi que nous avons expliqué plus haut ; car ôter de ces choses un seul point, c’est aussi ôter l’obéissance. D’ailleurs, qu’est-ce que Dieu, c’est-à-dire ce modèle de la véritable vie ? est-il feu, esprit, lumière, pensée, etc. ?... cela ne regarde pas la foi, pas plus que de savoir par quelle raison il est le modèle de la véritable vie : si c’est, par exemple, parce qu’il a un esprit juste et miséricordieux, ou parce que toutes choses existent et agissent par lui, et conséquemment que c’est par lui que nous entendons et par lui que nous voyons ce qui est vrai, bon et juste ; peu importe ce que chacun pense de ces problèmes. Ce n’est pas non plus une affaire de foi que de croire si c’est par essence ou par puissance que Dieu est partout, si c’est librement ou par une nécessité de sa nature qu’il dirige les choses, s’il prescrit les lois en tant que prince, ou s’il les enseigne comme des vérités éternelles, si c’est en vertu de son libre arbitre ou par la nécessité du décret divin que l’homme obéit à Dieu, et enfin si la récompense des bons et le châtiment des méchants sont quelque chose de naturel ou de surnaturel. Pour ces questions et pour d’autres semblables, peu importe à la foi, je le répète, dans quelque sens que chacun les comprenne, pourvu toutefois que l’on n’en prenne pas prétexte pour s’autoriser davantage dans le péché ou pour obéir moins strictement à Dieu. Il y a plus : c’est que chacun, comme nous l’avons déjà dit, doit mettre à sa portée ces dogmes de la foi, et les interpréter de manière

à pouvoir plus facilement les embrasser sans hésitation et avec une adhésion pleine et entière, de sorte qu'en conséquence il obéisse à Dieu de tout son cœur. Car de même que la foi, ainsi que nous l'avons déjà dit, fut anciennement révélée et écrite selon l'esprit et les opinions des prophètes et du peuple de cet âge, ainsi chacun aujourd'hui est tenu de l'approprier à ses opinions, pour l'embrasser sans répugnance et sans aucune hésitation ; car nous avons fait voir que la foi ne demande pas tant la vérité que la piété, et qu'elle n'est pieuse et salutaire qu'en raison de l'obéissance, et conséquemment que personne n'est fidèle qu'en raison de l'obéissance. Aussi ce n'est pas nécessairement celui qui expose les meilleures raisons qui fait preuve de la foi la meilleure, mais bien celui qui accomplit les meilleures œuvres de justice et de charité. Je laisse à juger à tous de la bonté de cette doctrine, combien elle est salutaire, combien elle est nécessaire dans un État pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde, enfin combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit jusque dans leurs racines. Et ici, avant d'aller plus loin, il est bon de remarquer qu'avec les explications données tout à l'heure nous pouvons facilement résoudre les objections que nous nous sommes proposées au chapitre I, quand nous avons fait mention de Dieu parlant aux Israélites du haut du mont Sinaï. Car, quoique cette voix que les Israélites entendirent n'ait pu donner à ces hommes aucune certitude philosophique ou mathématique de l'existence de Dieu, elle suffisait cependant pour les ravir en admiration, selon l'idée qu'ils avaient eue de Dieu auparavant, et pour les porter à l'obéissance, ce qui était d'ailleurs le but de ce merveilleux spectacle. En effet, Dieu n'avait pas l'intention d'instruire les Israélites des attributs absolus de son essence (car, à ce moment, il ne leur en révéla rien), mais de dompter leur esprit opiniâtre et de les réduire à l'obéissance ; aussi n'est-ce pas avec des raisons qu'il les aborda, mais au bruit des trompettes, au fracas du tonnerre et aux éclairs de la foudre (voyez *Exode*, chap. XX, vers. 20).

Il nous reste à faire voir enfin qu'entre la foi ou la théologie et la philosophie il n'y a aucun commerce ni aucune affinité ; et c'est un point que ne peut ignorer quiconque connaît le but et le fondement de ces deux puissances, qui certainement sont d'une nature absolument opposée. Car la philosophie n'a pour but que la vérité, tandis que la foi, comme nous l'avons surabondamment démontré, n'a en vue que l'obéissance et la piété. Ensuite les fondements de la philosophie sont des notions communes, et

elle-même ne doit être puisée que dans la nature, tandis que les fondements de la foi sont les histoires et la langue, et elle-même ne doit être cherchée que dans l'Écriture et dans la révélation, comme nous l'avons fait voir au chapitre VII. Ainsi la foi donne à tout le monde la liberté pleine et entière de philosopher à son gré, afin que chacun puisse sans crime penser sur toutes choses ce qui lui semble convenable ; elle ne condamne comme hérétiques et schismatiques que ceux qui enseignent des opinions capables de porter à la rébellion, à la haine, aux disputes et à la colère ; elle ne répute fidèles que ceux qui conseillent, de toute la force de leur raison et de leurs facultés, l'esprit de justice et de charité. Enfin, puisque les idées que nous exposons ici sont le principal but de ce Traité, nous voulons, avant d'aller plus loin, prier et supplier le lecteur de lire avec la plus grande attention ces deux chapitres, de ne pas se lasser de les méditer ; nous voulons surtout qu'il soit persuadé que nous n'avons pas écrit dans l'intention d'introduire des nouveautés, mais pour détruire des abus que nous espérons voir enfin disparaître.

CHAPITRE XV
-
Que la théologie n’est point la servante de la raison, ni la raison celle de la théologie. - pourquoi nous sommes persuadés de l’autorité de la sainte écriture

Ceux qui ne savent pas séparer la philosophie de la théologie discutent pour savoir si l’Écriture doit relever de la raison ou la raison de l’Écriture, c’est-à-dire si le sens de l’écriture doit être approprié à la raison, ou la raison pliée à l’Écriture : de ces deux prétentions, celle-là est soutenue par les dogmatiques, celle-ci par les sceptiques, qui nient la certitude de la raison. Mais il résulte de ce que nous avons déjà dit que les uns tout aussi bien que les autres sont dans une erreur absolue. Car, quelque opinion que nous adoptions, il nous faut corrompre l’une de ces choses, ou la raison ou l’Écriture. N’avons-nous pas fait voir, en effet, que l’Écriture ne s’occupe point de matières philosophiques, qu’elle n’enseigne que la piété, et que tout ce qu’elle renferme a été accommodé à l’intelligence et aux préjugés du peuple ? Celui donc qui veut la plier aux lois de la philosophie prêtera certainement aux prophètes des opinions qu’ils n’ont pas eues même en songe, et interprétera mal leur pensée ; d’un autre coté, celui qui subordonne la raison et la philosophie à la théologie est conduit à admettre les préjugés d’un ancien peuple comme des choses divines et à en remplir aveuglément son esprit ; et ainsi tous les deux, celui qui repousse la raison et celui qui l’admet, tombent également dans l’erreur. Le premier qui, chez les pharisiens, déclara ouvertement que l’Écriture devait être pliée aux exigences de la raison fut Maimonide (nous avons au chapitre VII rapporté son opinion, et nous l’avons réfutée par plusieurs arguments) ; et, bien que cet auteur ait été chez eux en grand crédit, la plupart néanmoins l’abandonnent sur ce point pour se ranger à l’avis d’un certain R. Judas Alpakhar, qui, voulant éviter l’erreur de Maimonide, s’est jeté dans une erreur opposée. Il soutient que la raison doit relever de l’Écriture, et lui être entièrement soumise ; il pense que, s’il faut en quelques endroits expliquer métaphoriquement l’Écriture, ce n’est pas parce que le sens littéral répugne à la raison, mais parce qu’il répugne à l’Écriture, c’est-à-dire à ses principes bien connus ; et de là il tire cette règle universelle, savoir que tout ce que l’Écriture enseigne dogmatiquement et affirme d’une manière expresse doit,

sur sa seule autorité, être admis comme absolument vrai ; que l'on ne trouve dans la Bible aucun principe qui répugne directement à la doctrine générale qu'elle enseigne, mais seulement d'une façon indirecte, parce que les locutions de l'Écriture semblent souvent supposer quelque chose de contraire à ce qu'elle a enseigné expressément ; et que c'est la seule raison pour laquelle il faille user, en ces rencontres, de l'interprétation métaphorique [56]. Par exemple, l'Écriture enseigne clairement qu'il n'y a qu'un Dieu (voyez *Deutéron.*, chap. VI, vers. 4), et l'on n'y trouve aucun passage où il soit affirmé directement qu'il y ait plusieurs dieux ; quoiqu'en beaucoup d'endroits Dieu en parlant de lui-même, et les prophètes en parlant de Dieu, se servent du nombre pluriel ; ici cette façon de parler, faisant supposer qu'il existe plusieurs dieux, est loin d'indiquer le vrai sens du discours ; et c'est pour cela qu'il faut expliquer ces endroits métaphoriquement, non parce que la pluralité des dieux est en opposition avec la raison, mais parce que l'Écriture elle-même affirme directement qu'il n'y a qu'un Dieu. De même, parce que l'Écriture (*Deutéron.*, chap. IV, vers. 15) affirme directement (à ce qu'il pense) que Dieu est incorporel, sur la seule autorité de ce passage, et non sur l'autorité de la raison, nous sommes obligés de croire que Dieu n'a pas de corps ; et conséquemment, d'après la seule autorité de l'Écriture, nous devons donner un sens métaphorique à tous les passages où Dieu est représenté avec des mains, des pieds, etc., la forme seule du langage pouvant ici faire supposer que Dieu est corporel. Voilà l'opinion de cet auteur, à laquelle j'applaudis, en ce sens qu'il veut expliquer l'Écriture par l'Écriture ; mais je ne puis comprendre qu'un homme si raisonnable s'applique à détruire l'Écriture elle-même. Il est vrai que l'Écriture doit être expliquée par l'Écriture tant qu'il s'agit de déterminer le sens des passages et l'intention des prophètes ; mais quand nous avons découvert le vrai sens, il faut nécessairement recourir au jugement et à la raison pour y donner notre assentiment. Que si la raison, malgré ses réclamations contre l'Écriture, doit cependant s'y soumettre sans réserve, je demande si cette soumission se fera d'une manière raisonnable ou sans raison et aveuglément. Dans ce dernier cas, nous agissons en stupides, privés de jugement ; dans le premier, c'est par l'ordre seul de la raison que nous acceptons l'Écriture, et nous ne l'accepterions par conséquent pas, si elle était contraire à la raison. Je demanderai encore qui peut accepter quelque principe par la pensée, si la raison s'y oppose. Car ce que refuse la pensée est-il autre chose que ce que la raison repousse ? Et

certes, je ne puis assez m'étonner que l'on veuille soumettre la raison, ce don sublime, cette lumière divine, à une lettre morte qui a pu être corrompue par la malice des hommes, et qu'on ne regarde nullement comme un crime de parler indignement contre la raison, véritable original de la parole de Dieu, de l'accuser de corruption, d'aveuglement et d'impiété, tandis qu'on tiendrait pour un très-grand sacrilège celui qui aurait de pareils sentiments sur la lettre de l'Écriture qui n'est, après tout, que l'image et le simulacre de la parole de Dieu. On pense que c'est une chose sainte que de n'avoir aucune confiance dans la raison et dans son propre jugement, et qu'il y a de l'impiété à douter de la fidélité de ceux qui nous ont transmis les livres sacrés ; mais ce n'est pas là de la piété, c'est de la folie. Car enfin qu'est-ce qui les inquiète ? de quoi ont-ils peur ? Est-ce que la religion et la foi ne sauraient être défendues, si les hommes ne prenaient soin de tout ignorer et d'abdiquer la raison ? Certes, avec de pareils sentiments, ils marquent pour l'Écriture plus de défiance que de foi. Mais il s'en faut beaucoup que la religion et la piété exigent l'esclavage de la raison, ou que la raison veuille celui de la religion et que l'une et l'autre ne puissent régner en paix chacune dans son domaine ; c'est un point que nous allons bientôt établir ; mais il faut d'abord examiner la règle proposée par le rabbin dont nous avons parlé plus haut. Il veut, comme nous l'avons dit, nous faire admettre comme vrai tout ce que l'Écriture affirme, et rejeter comme faux ce qu'elle nie ; il prétend ensuite qu'il n'arrive jamais à l'Écriture d'affirmer ou de nier expressément quelque chose de contraire à ce qu'elle a affirmé ou nié dans un autre passage. La témérité de ces deux propositions frappera tous les esprits. Je ne rappellerai pas qu'il n'a point remarqué que l'Écriture est composée de livres divers, qu'elle a été écrite en divers temps pour des hommes divers, et enfin par divers auteurs ; outre cela, que cet auteur fonde toute sa doctrine sur sa propre autorité, la raison et l'Écriture ne disant rien de semblable ; car il aurait dû nous prouver que tous les passages qui, à son avis, ne sont en contradiction avec d'autres qu'indirectement, peuvent facilement s'expliquer par des métaphores d'après la nature de la langue et en raison de la place même de ces passages, ensuite que l'Écriture est arrivée sans altération jusque dans nos mains. Mais examinons la chose avec ordre : et d'abord, sur le premier point, je demande si, en cas d'opposition de la part de la raison, nous sommes tenus néanmoins d'admettre comme vrai ce qu'affirme l'Écriture ou de rejeter comme faux ce qu'elle rejette. On répondra peut-être qu'on ne

trouve rien dans l'Écriture de contraire à la raison. Pour moi, je soutiens qu'elle affirme expressément et qu'elle enseigne (par exemple, dans le *Décalogue*, dans l'*Exode*, chap. IV, vers. 14 ; dans le *Deutéronome*, chap. IV, vers. 24, et dans un grand nombre d'autres passages) que Dieu est jaloux ; or cela répugne à la raison ; il faudra donc néanmoins l'admettre comme chose indubitable. Il y a plus : c'est que, si l'on trouvait dans l'Écriture quelques endroits qui fissent supposer que Dieu n'est pas jaloux, il faudrait nécessairement leur donner un sens métaphorique pour qu'ils ne semblassent pas renfermer une erreur. L'Écriture dit encore expressément que Dieu est descendu sur le mont Sinaï (voyez *Exode*, chap. XIX, vers. 20) : elle lui attribue d'autres mouvements locaux, et n'enseigne nulle part expressément que Dieu ne se meut pas ; donc tout le monde doit admettre ce fait comme une chose véritable. Ailleurs Salomon dit que Dieu n'est compris en aucun endroit (voyez *Rois*, livre I, chap. VIII, vers. 27) ; or ce passage n'établit pas sans doute expressément, mais c'en est pourtant une conséquence, que Dieu ne se meut pas ; il faut donc nécessairement l'expliquer de manière à ce qu'il ne semble pas enlever à Dieu le mouvement local. De même, il faudrait prendre les cieux pour la demeure et le trône de Dieu, parce que l'Écriture l'affirme expressément. Il y a une foule de passages semblables écrits selon les opinions du peuple et des prophètes, et qui, au témoignage de la raison et de la philosophie, mais non pas de l'Écriture, renferment évidemment des erreurs ; et cependant, à en croire cet auteur, tout cela devrait être supposé véritable, parce qu'il ne veut pas qu'en ces matières on prenne aucun conseil de la raison. Ensuite, il a tort d'affirmer qu'entre deux passages on peut bien trouver une opposition indirecte, mais non pas expresse. Car Moïse assure directement que Dieu est un feu (voyez *Deutéron.*, chap. IV, vers. 24), et il nie aussi directement que Dieu ait aucune ressemblance avec les choses visibles (voyez *Deutéron.*, chap. IV, vers. 12). Que si notre auteur réplique que ce passage ne nie pas directement, mais seulement par voie de conséquence, que Dieu soit un feu, et conséquemment qu'il faut l'approprier à ce sens pour qu'il ne semble pas le nier, accordons alors que Dieu est un feu ; ou plutôt, pour ne pas partager sa folie, laissons cela de coté et produisons un autre exemple. Shamuel nie directement que Dieu se repente de ses décrets (voyez *Shamuel*, chap. XV, vers 29), tandis que Jérémie affirme, au contraire, que Dieu se repentit du bien et du mal qu'il avait décrétés (voyez *Jérémie*, chap. XVIII, vers. 10). Quoi ! ces passages ne sont-ils pas directement opposés

l'un à l'autre ? Quel est donc celui des deux qu'on veut expliquer métaphoriquement ? Ils sont l'un et l'autre universels et de plus contradictoires ; ce que l'un affirme directement, l'autre le nie directement. Donc, en se conformant à sa propre règle, notre rabbin est obligé d'adopter un fait comme vrai, en même temps qu'il le rejette comme faux. Ensuite, qu'importe qu'un passage ne répugne pas directement à un autre, mais seulement par conséquence, si la conséquence en est claire, et si la place et la nature du passage ne permettent pas d'explications métaphoriques ? On trouve un grand nombre de ces passages dans la Bible ; et l'on peut consulter à ce sujet notre second chapitre, où nous avons fait voir que les prophètes ont eu des opinions diverses et contraires, et surtout nos chapitres IX et X, où nous avons fait ressortir toutes ces contradictions dont fourmillent les livres historiques de l'Écriture.

Je n'ai pas besoin de récapituler ici tous ces exemples ; ce que j'ai dit suffit pour montrer les absurdités qui résultent de cette règle et de cette opinion, pour en établir la fausseté et convaincre cet auteur de précipitation. Ainsi donc, nous rejetons son sentiment tout aussi bien que celui de Maimonide, et nous tenons pour une vérité inébranlable que la théologie ne doit pas relever de la raison, ni la raison de la théologie, mais que chacune est souveraine dans son domaine. Car, ainsi que nous l'avons dit, la raison a en partage le domaine de la vérité et de la sagesse, comme la théologie celui de la piété et de l'obéissance : aussi bien la puissance de la raison, nous l'avons déjà démontré, ne s'étend pas jusqu'à pouvoir déterminer si, en vertu de la seule obéissance et sans l'intelligence des choses, les hommes peuvent être heureux. Mais la théologie ne nous donne pas d'autre enseignement ; elle ne prescrit que l'obéissance ; elle ne veut rien, elle ne peut rien contre la raison. Pour les dogmes de la foi, comme nous l'avons prouvé dans le précédent chapitre, elle ne les détermine qu'autant qu'il est nécessaire pour inspirer l'obéissance ; quant à préciser le sens et la vérité qu'ils renferment, elle laisse ce soin à la raison, qui est réellement la lumière de l'esprit et hors de laquelle il n'y a que songes et que chimères. Or ici, par théologie j'entends précisément la révélation, en tant qu'elle indique l'objet que nous avons reconnu à l'Écriture (savoir d'enseigner l'obéissance ou les dogmes de la vraie piété et de la foi) ; or c'est là ce qu'on appelle, à proprement parler, la parole de Dieu, laquelle ne consiste pas en un certain nombre de livres (voyez sur ce point notre chapitre XII). La théologie étant ainsi considérée, si vous avez égard à ses préceptes ou à

ses leçons pour la vie, vous trouverez qu'elle est d'accord avec la raison ; et si vous avez égard à son but et à sa fin, vous estimerez qu'elle ne lui répugne aucunement : et de là lui vient son caractère d'universalité. Pour ce qui regarde toute l'Écriture en général, nous avons déjà montré au chapitre VII que le sens doit en être déterminé par sa seule histoire, et non par l'histoire universelle de la nature, qui ne sert de fondement qu'à la Philosophie. Si, après avoir découvert laborieusement le vrai sens de la Bible, nous trouvons çà et là qu'elle répugne à la raison, cette considération ne doit pas nous arrêter ; car tous les passages de ce genre qui se trouvent dans la Bible, ou que les hommes peuvent ignorer sans préjudice pour la charité, nous savons positivement qu'ils ne touchent nullement la théologie ou la parole de Dieu, et conséquemment que chacun peut sans crainte en penser tout ce qu'il veut. Nous concluons donc d'une manière absolue que l'Écriture ne doit pas être subordonnée à la raison, ni la raison à l'Écriture. Mais prenons-y garde, puisque ce principe de la théologie, savoir, que l'obéissance, à elle seule, peut sauver les hommes, est indémontrable, et que la raison ne peut en préciser la vérité ou la fausseté, on est en droit de nous demander pourquoi nous le croyons : si c'est sans raison et comme des aveugles que nous l'embrassons, nous agissons donc aussi avec folie et sans jugement ; que si, au contraire, nous voulons établir que la raison peut démontrer ce principe, la théologie sera donc une partie de la philosophie, et une partie inséparable. Mais à ces difficultés je réponds que je soutiens d'une manière absolue que la lumière naturelle ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie, ou du moins qu'il n'y a personne qui l'ait démontré, et conséquemment que la révélation était d'une indispensable nécessité, mais cependant que nous pouvons nous servir du jugement pour embrasser au moins avec une certitude morale ce qui a été révélé. Je dis avec une certitude morale ; car nous n'en sommes pas à espérer que nous puissions en être plus certains que les prophètes eux-mêmes, à qui ont été faites les premières révélations, et dont pourtant la certitude n'était que morale, comme nous l'avons déjà prouvé dans le chapitre II de ce Traité. Ils se trompent donc étrangement ceux qui veulent établir l'autorité de l'Écriture sur des démonstrations mathématiques ; car l'autorité de la Bible dépend de l'autorité des prophètes, et on ne saurait conséquemment la démontrer par des arguments plus forts que ceux dont se servaient ordinairement les prophètes pour la persuader à leur peuple ; et nous ne saurions nous-mêmes asseoir notre certitude à cet égard sur aucune autre

base que celle sur laquelle les prophètes faisaient reposer leur certitude et leur autorité. Nous avons en effet démontré que la certitude des prophètes consiste en ces trois choses, savoir : 1° une vive et distincte imagination ; 2° des signes ; 3° enfin et surtout, une âme inclinée au bien et à l'équité. N'ayant point d'autres raisons pour appuyer leur propre croyance, ils ne pouvaient en employer d'autres pour démontrer leur autorité, et au peuple à qui ils parlaient alors de vive voix, et à nous à qui ils parlent maintenant par écrit. Quant à ce premier fait, savoir, que les prophètes imaginaient vivement les choses, eux seuls pouvaient le constater, de manière que toute notre certitude sur la révélation ne peut et ne doit être fondée que sur ces deux circonstances, les signes et la doctrine. C'est aussi ce que Moïse enseigne expressément : car, dans le *Deutéronome*, chapitre XXVIII, il ordonne que le peuple obéisse au prophète qui a fait paraître un véritable signe au nom de Dieu, mais pour ceux qui ont fait de fausses prédictions, les eussent-ils faites au nom de Dieu, il veut qu'on les punisse de mort tout aussi bien que le séducteur qui aura voulu détourner le peuple de la vraie religion ; on en usera ainsi à son égard, eût-il confirmé son autorité par des signes et des prodiges : voyez à ce sujet le *Deutéronome*, chapitre XIII ; d'où il résulte que le vrai prophète se distingue du faux à la fois par la doctrine et par les miracles. Celui-là, en effet, est pour Moïse le vrai prophète, à qui on peut croire sans aucune crainte d'être trompé. Quant à ceux qui ont fait de fausses prédictions, bien qu'ils les aient faites au nom de Dieu, ou qui ont prêché les faux dieux, eussent-ils accompli de vrais miracles, Moïse déclare qu'ils sont de faux prophètes et dignes de mort. Donc la seule raison qui nous oblige, nous aussi, de croire à l'Écriture, c'est-à-dire aux prophètes eux-mêmes, c'est la confirmation de leur doctrine par des signes. En effet, voyant les prophètes recommander par-dessus tout la charité et la justice et n'avoir pas d'autre but, nous en concluons que ce n'a pas été dans une pensée de fourberie, mais d'un esprit sincère, qu'ils ont enseigné que l'obéissance et la foi rendent les hommes heureux ; et comme ils ont, de plus, confirmé cette doctrine par des signes, nous en inférons qu'ils ne l'ont pas prêchée témérairement, et qu'ils ne déliraient pas pendant leurs prophéties ; et ce qui nous confirme encore plus en cette opinion, c'est de voir qu'ils n'ont enseigné aucune maxime morale qui ne soit en parfait accord avec la raison ; car ce n'est pas un effet du hasard que la parole de Dieu, dans les prophètes, s'accorde parfaitement avec cette même parole qui se fait entendre en nous. Et ces vérités, je le

soutiens, nous pouvons les déduire avec autant de certitude de la Bible que les Juifs les recueillaient autrefois de la bouche même des prophètes ; car nous avons déjà démontré à la fin du chapitre XII que, sous le rapport de la doctrine et des principaux récits historiques, l'Écriture est arrivée sans altération jusque dans nos mains. Ainsi ce fondement de toute la théologie et de l'Écriture, bien qu'il ne puisse être établi par raisons mathématiques, peut être néanmoins accepté par un esprit bien fait. Car ce qui a été confirmé par le témoignage de tant de prophètes, ce qui est une source de consolations pour les simples d'esprit, ce qui procure de grands avantages à l'État, ce que nous pouvons croire absolument sans risque ni péril, il y aurait folie à le rejeter par ce seul prétexte que cela ne peut être démontré mathématiquement ; comme si, pour régler sagement la vie, nous n'admettions comme vraies que des propositions qu'aucun doute ne peut atteindre, ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas très-incertaines et pleines de hasard. Je reconnais, il est vrai, que ceux qui pensent que la philosophie et la théologie sont opposées l'une à l'autre, et que, pour cette raison, l'une des deux doit être exclue, qu'il faut renoncer à celle-ci ou à celle-là, ont raison de chercher à donner à la théologie des fondements solides, et à la démontrer mathématiquement ; car qui voudrait, à moins de désespoir et de folie, dire adieu témérairement à la raison, mépriser les arts et les sciences, et nier la certitude rationnelle ? Mais cependant nous ne pouvons tout à fait les excuser, puisque, pour repousser la raison, ils l'appellent elle-même à leur secours, et prétendent, par des raisons certaines, convaincre la raison d'incertitude. Il y a plus : c'est que, pendant qu'ils cherchent, par des démonstrations mathématiques, à mettre en un beau jour la vérité et l'autorité de la théologie, tout en ruinant l'autorité de la raison et de la lumière naturelle, ils ne font autre chose que mettre la théologie dans la dépendance de la raison et la soumettre pleinement à son joug, en sorte que toute son autorité est empruntée, et qu'elle n'est éclairée que des rayons que réfléchit sur elle la lumière naturelle de la raison. Que si, au contraire, ils se vantent d'avoir en eux l'Esprit-Saint, d'acquiescer à son témoignage intérieur, et de n'avoir de la raison que pour convaincre les infidèles, il ne faut pas ajouter foi à leurs paroles ; car nous pouvons, dès à présent, prouver facilement que c'est par pure passion ou par vaine gloire qu'ils tiennent ce langage. Ne résulte-t-il pas en effet très-évidemment du précédent chapitre que l'Esprit-Saint ne donne son témoignage qu'aux bonnes œuvres, que Paul appelle par cette

raison, dans son *Épître aux Galates* (chap. V, vers. 22), fruits de l'Esprit-Saint ; et l'Esprit-Saint lui-même n'est autre chose que cette paix parfaite qui naît dans l'âme à la suite des bonnes œuvres. Pour ce qui est de la vérité et de la certitude des choses purement spéculatives, aucun autre esprit n'en donne témoignage que la raison, qui seule, comme nous l'avons déjà prouvé, s'est réservé le domaine de la vérité. Si donc ils prétendent avoir un autre esprit pour les instruire de la vérité, c'est de leur part une présomption téméraire ; en tenant ce langage, ils ne consultent que leurs préjugés et leurs passions ; ou, dans la crainte d'être vaincus par les philosophes et exposés à la raillerie publique, ils se réfugient dans les choses saintes. Vain recours ! Car où trouver un autel tutélaire, après avoir outragé la majesté de la raison ? Mais je ne les tourmenterai pas davantage ; je pense avoir satisfait à l'intérêt de ma cause, puisque j'ai fait voir par quelle raison la philosophie et la théologie doivent être séparées l'une de l'autre, en quoi elles consistent principalement toutes deux, qu'elles ne relèvent point l'une de l'autre, mais que chacune est maîtresse paisible dans sa sphère, puisqu'enfin j'ai montré, lorsque l'occasion s'en est présentée, les absurdités, les inconvénients et les malheurs qui ont résulté de ce que les hommes ont confondu étrangement ces deux puissances, n'ont pas su les séparer et les distinguer avec précision l'une de l'autre. Mais, avant d'aller plus loin, je veux marquer ici expressément (quoique je l'aie déjà fait) l'utilité et la nécessité de la sainte Écriture, ou de la révélation, que j'estime très-grandes. Car, puisque nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle, comprendre que la simple obéissance soit la voie du salut [57], puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce de Dieu toute particulière que la raison ne peut atteindre, il s'ensuit que l'Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. Tous les hommes en effet peuvent obéir, mais il y en a bien peu, si vous les comparez à tout le genre humain, qui acquièrent la vertu en ne suivant que la direction de la raison, à ce point que, sans ce témoignage de l'Écriture, nous douterions presque du salut de tout le genre humain.

CHAPITRE XVI
-
Du fondement de l'État ; du droit naturel et civil de chacun, et du droit du souverain

Jusqu'ici nous avons pris soin de séparer la philosophie de la théologie, et de montrer la liberté que celle-ci laisse à chacun. Il est donc temps de rechercher jusqu'où s'étend dans un État bien réglé cette liberté de penser et de dire ce qu'on pense. Pour examiner cette question avec méthode, nous rechercherons les fondements de l'État ; mais examinons d'abord le droit naturel de chacun, sans nous occuper encore de l'État et de la religion.

Par droit naturel et institution de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons que chacun d'eux est déterminé naturellement à exister et à agir d'une manière déterminée. Ainsi, par exemple, les poissons sont naturellement faits pour nager ; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits ; et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les petits. Car il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, c'est, en effet, la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses ; mais comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser, ou, en d'autres termes, que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Et comme c'est une loi générale de la nature que chaque chose s'efforce de se conserver en son état autant qu'il est en elle, et cela en ne tenant compte que d'elle-même et en n'ayant égard qu'à sa propre conservation, il s'ensuit que chaque individu a le droit absolu de se conserver, c'est-à-dire de vivre et d'agir selon qu'il y est déterminé par sa nature. Et ici nous ne reconnaissons aucune différence entre les hommes et les autres individus de la nature, ni entre les hommes doués de raison et ceux qui en sont privés, ni entre les extravagants, les fous et les gens sensés.

Car tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, il le fait à bon droit, puisqu'il agit comme il est déterminé à agir par sa nature, et qu'il ne peut agir autrement. C'est pourquoi, tant que les hommes ne sont censés vivre que sous l'empire de la nature, celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui n'a pas encore contracté l'habitude de la vertu, qui vit d'après les seules lois de son appétit, a aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison ; en d'autres termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que la raison lui dicte ou le droit de vivre d'après les lois de la raison, de même aussi l'ignorant et l'insensé ont droit de faire tout ce que l'appétit leur conseille, ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit. C'est aussi ce qui résulte de l'enseignement de Paul, qui ne reconnaît aucun péché avant la loi, c'est-à-dire pour tout le temps où les hommes sont censés vivre sous l'empire de la nature. (*Rom*., chap. VII, vers. 7.)

Ainsi ce n'est pas la saine raison qui détermine pour chacun le droit naturel, mais le degré de sa puissance et la force de ses appétits. Tous les hommes, en effet, ne sont pas déterminés par la nature à agir selon les règles et les lois de la raison ; tous, au contraire, naissent dans l'ignorance de toutes choses, et, quelque bonne éducation qu'ils aient reçue, ils passent une grande partie de leur vie avant de pouvoir connaître la vraie manière de vivre et acquérir l'habitude de la vertu. Ils sont cependant obligés de vivre et de se conserver autant qu'il est en eux, et cela en se conformant aux seuls instincts de l'appétit, puisque la nature ne leur a pas donné d'autre guide, qu'elle leur a refusé le moyen de vivre d'après la saine raison, et que conséquemment ils ne sont pas plus obligés de vivre suivant les lois du bon sens qu'un chat selon les lois de la nature du lion. Ainsi, quiconque est censé vivre sous le seul empire de la nature a le droit absolu de convoiter ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine raison ou par la violence des passions ; il a le droit de se l'approprier de toutes manières, soit par force, soit par ruse, soit par prières, soit par tous les moyens qu'il jugera les plus faciles, et conséquemment de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de satisfaire ses désirs.

Il suit de tout cela que le droit de la nature sous lequel naissent tous les hommes, et sous lequel ils vivent la plupart, ne leur défend que ce qu'aucun d'eux ne convoite et ce qui échappe à leur pouvoir ; il n'interdit ni querelles, ni haines, ni ruses, ni colère, ni rien absolument de ce que l'appétit conseille. Et cela n'est pas surprenant ; car la nature n'est pas

renfermée dans les bornes de la raison humaine, qui n'a en vue que le véritable intérêt et la conservation des hommes ; mais elle est subordonnée à une infinité d'autres lois qui embrassent l'ordre éternel de tout le monde, dont l'homme n'est qu'une fort petite partie. C'est par la nécessité seule de la nature que tous les individus sont déterminés d'une certaine manière à l'action et à l'existence. Donc tout ce qui nous semble, dans la nature, ridicule, absurde ou mauvais, vient de ce que nous ne connaissons les choses qu'en partie, et que nous ignorons pour la plupart l'ordre et les liaisons de la nature entière ; nous voudrions faire tout fléchir sous les lois de notre raison, et pourtant ce que la raison dit être un mal n'est pas un mal par rapport à l'ordre et aux lois de la nature universelle, mais seulement par rapport aux lois de notre seule nature.

Cependant personne ne peut douter qu'il ne soit extrêmement utile aux hommes de vivre selon les lois et les prescriptions de la raison, lesquelles, comme nous l'avons dit, n'ont d'autre objet que la véritable utilité des hommes. D'ailleurs il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte, autant qu'il est possible ; or cette situation est impossible tant que chacun peut tout faire à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère ; car chacun vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hommes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécessairement une vie très-malheureuse, comme nous l'avons prouvé dans le chapitre V, nous verrons clairement que, pour mener une vie heureuse et remplie de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature ; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels, et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis. Ils auraient vainement essayé ce nouveau genre de vie, s'ils n'étaient obstinés à suivre les seuls instincts de l'appétit (car chacun est entraîné diversement par les lois de l'appétit) ; ils ont donc dû par conséquent convenir ensemble de ne prendre conseil que de la raison (à laquelle personne n'ose ouvertement résister, pour ne pas sembler insensé), de dompter l'appétit, en tant qu'il conseille quelque chose de funeste au prochain, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qu'on leur fît, et de défendre les droits d'autrui comme leurs propres droits. Mais comment devait être conclu ce pacte pour qu'il fût

solide et valable ? Voilà le point qu'il faut maintenant éclaircir. C'est une loi universelle de la nature humaine de ne négliger ce qu'elle juge être un bien que dans l'espoir d'un bien plus grand, ou dans la crainte d'un mal plus grand que la privation du bien dédaigné, et de ne souffrir un mal que pour en éviter un plus grand, ou dans l'espoir d'un bien supérieur à la privation du mal éprouvé : en d'autres termes, de deux biens nous choisissons celui qui nous semble le plus grand, et de deux maux celui qui nous semble le plus petit. Je dis *qui nous semble*, car ce n'est pas une nécessité que la chose soit telle que nous la jugeons. Or cette loi est si profondément gravée dans la nature humaine qu'il faut la placer au nombre des vérités éternelles que personne ne peut ignorer. Mais de cette loi il résulte nécessairement que personne ne promettra sincèrement de renoncer au droit naturel qu'il a sur toutes choses [58], et ne restera inviolablement ferme en ses promesses, à moins qu'il n'y soit déterminé par la crainte d'un plus grand mal ou l'espoir d'un bien plus grand. Pour mieux faire comprendre cette vérité, supposons qu'un voleur me fasse promettre de lui donner mes biens quand il les voudra. Mon droit naturel, comme je l'ai déjà démontré, n'étant déterminé que par le degré de ma force personnelle, il est certain que, si je puis par ruse échapper à ce voleur en lui promettant tout ce qu'il voudra, il m'est permis, en vertu du droit naturel, d'en user ainsi et de consentir frauduleusement à tous les pactes qu'il voudra m'imposer. Ou bien supposez que j'aie promis de bonne foi à quelqu'un de ne point goûter pendant vingt jours ni nourriture ni aucun aliment, et qu'ensuite j'aie vu que j'avais fait une sotte promesse et que je ne puis, sans un grand préjudice, y rester fidèle, puisque selon le droit naturel, de deux maux je dois choisir le moindre, j'ai le droit incontestable de me dégager de la parole que j'ai donnée et de la regarder comme non avenue. Je dis que cela m'est permis en vertu de mon droit naturel, soit que j'agisse d'après une raison vraie et certaine, ou seulement d'après une opinion bien ou mal fondée ; car, que ce soit à tort ou à raison, il est de fait que je redoute un très-grand mal ; et partant je dois, puisque c'est une loi de la nature, chercher de toute manière à y échapper. D'où nous concluons qu'aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit ; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un

État. Si tous les hommes pouvaient facilement se laisser conduire par la raison et reconnaître combien le choix d'un tel guide importerait à l'utilité et à l'intérêt de l'État, non-seulement chacun aurait la fourbe en horreur, mais tous, animés du désir sincère de réaliser ce grand objet, savoir, la conservation de la république, resteraient fidèles à leurs conventions et garderaient par-dessus toutes choses la bonne foi, ce rempart de l'État. Mais tant s'en faut que tous les hommes se laissent toujours guider facilement par la raison que chacun au contraire est entraîné par son désir, et que l'avarice, la gloire, l'envie, la colère, etc., occupent souvent l'esprit de telle manière qu'il ne reste aucune place à la raison ; aussi on a beau vous promettre avec toutes les marques de sincérité et s'engager à garder sa parole, vous ne pouvez cependant y avoir une confiance entière, à moins qu'il ne se joigne à cette promesse quelque autre gage de sécurité, puisqu'en vertu du droit naturel chacun est tenu d'user de ruse et dispensé de garder ses promesses, si ce n'est dans l'espoir d'un plus grand bien ou dans la crainte d'un plus grand mal. Mais puisque nous avons déjà fait voir que le droit naturel n'est déterminé que par la puissance de chacun, il s'ensuit qu'autant on cède à un autre de cette puissance, soit par force, soit volontairement, autant on lui cède nécessairement de son droit, et par conséquent que celui-là dispose d'un souverain droit sur tous qui a un souverain pouvoir pour les contraindre par la force et pour les retenir par la crainte du dernier supplice si universellement redouté : ce droit il le gardera tant qu'il aura le pouvoir d'exécuter ses volontés ; autrement son autorité sera précaire, et quiconque sera plus fort que lui ne sera pas tenu, à moins qu'il ne le veuille bien, de lui garder obéissance.

Voici donc de quelle manière peut s'établir une société et se maintenir l'inviolabilité du pacte commun, sans blesser aucunement le droit naturel : c'est que chacun transfère tout le pouvoir qu'il a à la société, laquelle par cela même aura seule sur toutes choses le droit absolu de la nature, c'est-à-dire la souveraineté, de sorte que chacun sera obligé de lui obéir, soit librement, soit dans la crainte du dernier supplice. La société où domine ce droit s'appelle démocratie, laquelle est pour cette raison définie : une assemblée générale qui possède en commun un droit souverain sur tout ce qui tombe en sa puissance. Il s'ensuit que le souverain n'est limité par aucune loi, et que tous sont tenus de lui obéir en toutes choses ; car c'est ce dont ils ont tous dû demeurer d'accord, soit tacitement, soit expressément, lorsqu'ils lui ont transféré tout leur pouvoir de se défendre, c'est-à-dire tout

leur droit. Car s'ils avaient voulu se réserver quelque droit, ils auraient dû prendre leurs précautions pour pouvoir le défendre et le garantir ; mais comme ils ne l'ont pas fait, et que d'ailleurs ils n'auraient pu le faire sans diviser l'État, et conséquemment sans le ruiner, ils se sont par cela même soumis absolument à la volonté du souverain ; puisqu'ils l'ont fait absolument, et cela, comme nous l'avons déjà prouvé, aussi bien par la force de la nécessité que par les conseils de la raison, il s'ensuit qu'à moins de vouloir être ennemis de l'État et d'agir contre la raison, qui nous engage à le défendre de toutes nos forces, nous sommes obligés absolument d'exécuter tous les ordres du souverain, même les plus absurdes ; car la raison nous prescrit entre deux maux de choisir le moindre. Ajoutez que si l'on agissait autrement, chacun ne serait pas moins facilement exposé au péril de se soumettre absolument au pouvoir arbitraire d'un autre ; car, ainsi que nous l'avons prouvé, ce droit de commander tout ce qui leur plaît n'appartient aux souverains que pendant qu'ils ont un absolu pouvoir : s'ils perdent ce pouvoir, ils perdent en même temps le droit de commander, et ce droit tombe entre les mains de ceux qui l'ont acquis ou qui peuvent le garder. C'est pourquoi on ne voit que fort rarement les souverains donner des ordres absurdes ; car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur commandement que par les conseils de la raison. Les pouvoirs violents, comme le dit Sénèque, n'ont jamais duré. Ajoutez à cela que dans la démocratie les ordres absurdes sont moins à craindre que dans les autres gouvernements. Il est, en effet, presque impossible que la majorité d'une grande assemblée donne ses voix à une absurdité. D'ailleurs, le fondement et l'objet de ce gouvernement, c'est, comme nous l'avons aussi démontré, d'arrêter les dérèglements de l'appétit et de tenir les hommes, autant que possible, dans les limites de la raison, afin qu'ils vivent ensemble dans la paix et dans la concorde ; que si ce fondement est enlevé, l'édifice tout entier ne peut manquer de s'écrouler. Ainsi donc le soin de veiller aux intérêts de l'État ne regarde que le souverain ; il appartient aux sujets d'exécuter ses ordres et de ne reconnaître d'autre droit que celui qui est marqué par le souverain. Mais on pensera peut-être que nous voulons par ce moyen rendre les sujets esclaves, parce qu'on s'imagine que c'est être esclave que d'obéir et qu'on n'est libre que lorsqu'on vit à sa fantaisie. Il n'en est rien ; car celui-là est réellement esclave qui est asservi à ses passions et qui est incapable de voir et de faire ce qui lui est utile, et il n'y a

de libre que celui dont l'âme est saine et qui ne prend d'autre guide que la raison. Sans doute l'action qui résulte d'un ordre, c'est-à-dire l'obéissance, enlève en quelque sorte la liberté ; mais elle ne produit pas pour cela l'esclavage, qui est tout entier dans la manière d'agir. Si ce n'est pas l'intérêt du sujet, mais celui du maître qui est la fin de l'action, il est vrai que le sujet est esclave et inutile à lui-même ; mais dans une république et en général dans un État où le salut de tout le peuple et non de l'individu qui commande est la suprême loi, celui qui obéit en tout au souverain pouvoir ne doit pas être regardé comme un esclave inutile à soi-même, mais comme un sujet ; aussi la république la plus libre est-elle celle dont les lois sont fondées sur la saine raison ; car chacun y peut, quand il le veut, être libre [59], c'est-à-dire suivre dans sa conduite les lois de la raison et de l'équité. De même les enfants, bien qu'ils soient tenus d'obéir à tous les ordres de leurs parents, ne sont pas tenus pour esclaves, parce que les ordres des parents ont surtout pour but l'intérêt des enfants. Nous établissons donc une grande différence entre l'esclave, le fils et le sujet, et l'on peut la définir ainsi : l'esclave est celui qui est obligé d'obéir aux ordres de son maître dans l'intérêt de celui qui les prescrit ; le fils en obéissant à son père n'agit que dans ses propres intérêts ; enfin le sujet fait, par ordre du souverain, ce qui est utile à la communauté, et conséquemment aussi à lui-même. Je pense, par ces explications, avoir montré assez clairement en quoi consistent les fondements de la démocratie ; j'ai mieux aimé traiter de cette forme de gouvernement, parce qu'elle me semblait la plus naturelle et la plus rapprochée de la liberté que la nature donne à tous les hommes. Car dans cet État personne ne transfère à un autre son droit naturel, de telle sorte qu'il ne puisse plus délibérer à l'avenir ; il ne s'en démet qu'en faveur de la majorité de la société tout entière, dont il est l'une des parties. Par ce moyen, tous demeurent égaux, comme auparavant dans l'état naturel. Ensuite, je n'ai voulu parler spécialement que de cette forme de gouvernement, parce que cela entrait tout à fait dans le projet que j'avais de traiter des avantages de la liberté dans une république. Je ne parlerai donc pas des fondements des autres États. On n'a pas besoin, pour connaître leur droit, de constater leur origine, laquelle d'ailleurs résulte clairement de ce que nous avons tout à l'heure expliqué : car quiconque a le souverain pouvoir, qu'il n'y ait qu'un maître, qu'il y en ait plusieurs, ou enfin que tous commandent, a certainement le droit de commander tout ce qu'il veut ; et d'ailleurs quiconque a transféré à un autre, soit volontairement, soit par

contrainte, le droit de se défendre, a renoncé tout à fait à son droit naturel, et s'est engagé conséquemment à une obéissance absolue et illimitée envers son souverain, obéissance qu'il doit tenir tant que le roi ou les nobles, ou le peuple, gardent la puissance qu'ils ont eue, laquelle a servi de fondement à la translation des droits de chacun. Il serait donc superflu d'insister sur cette matière [60].

Après avoir montré les fondements et le droit de l'État, il sera facile de déterminer ce que sont, dans l'ordre civil, le droit civil privé, le dommage, la justice et l'injustice ; ensuite, dans l'ordre politique, ce que c'est qu'un allié, un ennemi, et enfin un criminel de lèse-majesté. Par le *droit civil privé* nous ne pouvons entendre que la liberté qu'a chacun de se conserver en son état, liberté déterminée par les édits du souverain, en même temps qu'elle est garantie par son autorité ; car, lorsque nous avons transféré à un autre le droit que nous possédons de vivre à notre gré, lequel n'est déterminé pour chacun de nous que par le degré de puissance qui lui appartient, en d'autres termes, lorsque nous avons remis à un autre la liberté et le pouvoir de nous défendre, nous ne dépendons plus que de sa volonté et nous n'avons plus que sa force pour nous protéger. - Il y a *dommage* lorsqu'un citoyen ou un sujet est forcé de subir quelque tort de la part d'un autre, au mépris du droit civil ou de l'édit du souverain. Le dommage ne peut se concevoir que dans l'ordre civil ; mais il ne peut provenir du souverain, qui a le droit de tout faire à l'égard de ses sujets : il ne peut donc avoir lieu que de la part des particuliers, qui sont obligés par le droit de se respecter les uns les autres. - La *justice* est la ferme résolution de rendre à chacun ce qui lui est dû d'après le droit civil ; l'*injustice* consiste à ôter à quelqu'un, sous prétexte de droit, ce qui lui est dû d'après une interprétation légitime des lois. On donne aussi à la justice et à l'injustice les noms d'équité et d'iniquité, parce que ceux qui sont chargés de juger les procès ne doivent avoir aucun égard pour les personnes, les tenir pour égales, et défendre également leurs droits, sans envier la fortune du riche et sans mépriser le pauvre. - Les *alliés* sont les hommes de deux cités différentes qui, pour échapper aux dangers des hasards de la guerre ou pour toute autre raison d'intérêt, conviennent ensemble de ne pas se nuire les uns aux autres, et tout au contraire, de se prêter secours en cas de nécessité ; bien entendu que chacun continue de garder respectivement ses droits et son autorité. Ce contrat sera valide tant que subsistera ce qui en a été le fondement, savoir, un motif de danger ou d'intérêt ; car personne ne fait alliance et n'est tenu

au respect de ses conventions, si ce n'est dans l'espoir de quelque bien ou dans l'appréhension de quelque mal : ôtez ce fondement, et l'alliance croule d'elle-même. C'est aussi ce que l'expérience démontre surabondamment ; car des États différents ont beau se jurer une assistance mutuelle, ils n'en font pas moins tous leurs efforts pour s'empêcher réciproquement d'étendre leurs limites, et ils n'ont confiance dans leurs paroles qu'autant qu'ils sont bien convaincus de l'intérêt que l'alliance offre à chacune des parties ; autrement ils craignent d'être trompés, et ce n'est pas sans raison. Peut-on, en effet, à moins d'être insensé et d'ignorer le droit de la souveraineté, se fier aux paroles et aux promesses de celui qui a le droit et le pouvoir de tout faire, et pour qui le salut et l'intérêt de son empire sont la loi suprême ? Mais écartons ces considérations, et consultons la religion et la piété ; elles nous diront que celui qui est dépositaire du pouvoir ne peut sans crime garder ses promesses, si leur accomplissement doit entraîner la ruine de l'État ; car, quelque engagement qu'il ait pris, du moment que l'intérêt de l'État peut en souffrir, il n'est plus tenu d'y être fidèle ; autrement il viole son premier devoir et ses sentiments les plus sacrés en trahissant la foi qu'il a donnée à ses sujets. - L'*ennemi* est celui qui vit en dehors de l'État et n'en reconnaît point l'autorité, ni comme sujet, ni comme allié ; car ce n'est pas la haine qui fait un ennemi de l'État, mais c'est le droit, le droit de l'État, qui est le même contre celui qui ne reconnaît le pouvoir de l'État par aucun contrat et contre celui qui lui a fait quelque dommage ; aussi l'État a-t-il le droit de forcer le premier par tous les moyens, ou de se soumettre, ou de contracter alliance. - Enfin le crime de *lèse-majesté* n'a lieu que chez les sujets, lesquels, par un pacte tacite ou exprès, ont transféré tous leurs droits à l'État ; on dit qu'un sujet a commis ce crime, lorsqu'il a cherché par une raison quelconque à s'approprier le droit absolu du souverain, ou à le faire passer en d'autres mains. Je dis *il a cherché* ; car si l'on ne devait punir le coupable qu'après l'accomplissement de l'acte, on s'y prendrait souvent trop tard, et lorsque l'autorité souveraine aurait été déjà usurpée ou transférée dans d'autres mains. Je dis ensuite, absolument, *celui qui par une raison quelconque a cherché à s'approprier le droit absolu du souverain* ; car je n'admets aucune distinction dans son action, soit qu'il en résulte pour l'État un accroissement considérable ou un grand dommage. Car, de quelque manière qu'il ait fait cette tentative, il a attenté à la majesté du souverain et il doit être condamné ; c'est ce que tout le monde reconnaît pour juste et pour excellent dans la guerre : par exemple, si quelqu'un

déserte son poste et qu'à l'insu de son général il attaque l'ennemi, l'eût-il fait avec une bonne intention, eût-il battu l'ennemi, si cette action ne lui a pas été commandée, il est mis justement à mort pour avoir violé le serment qu'il avait fait à son général. Mais on ne voit pas avec la même clarté que tous les citoyens soient également obligés à cette obéissance ; et cependant c'est la même raison qui leur en fait une loi. Car puisque la république doit être conservée et dirigée par la seule autorité du souverain, et qu'on est convenu absolument qu'à lui seul appartenait ce droit, si quelqu'un venait, de son propre mouvement et à l'insu des chefs de l'État, à entreprendre une affaire qui touchât aux intérêts de la société, dût l'État retirer, comme nous l'avons dit, de cette entreprise un notable avantage, il n'en aurait pas moins violé le droit souverain, et ce serait à bon droit qu'on le punirait comme coupable de lèse-majesté.

Il nous reste, pour écarter tout scrupule, à voir si ce que nous avons affirmé plus haut, à savoir : que quiconque n'a point l'usage de la raison dans l'état naturel peut vivre, en vertu du droit naturel, d'après les lois de l'appétit, si cette proposition, dis-je, ne répugne pas visiblement au droit divin révélé. Car tous les hommes indistinctement (qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas l'usage de la raison) étant également tenus, en vertu du précepte divin, d'aimer leur prochain comme eux-mêmes, on en conclut qu'ils ne peuvent sans injustice faire tort à autrui et vivre d'après les seules lois de l'appétit. Mais il nous est facile de répondre à cette objection, si nous ne considérons que l'état naturel, lequel a sur la religion une priorité de nature et de temps. Car la nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance [61] ; personne même ne peut arriver à cette idée par la raison ; on ne peut y parvenir que par une révélation confirmée par des signes. Ainsi, avant la révélation, personne n'est tenu d'obéir au droit divin, qu'il ne peut pas ne pas ignorer. Il ne faut donc aucunement confondre l'état naturel et l'état de religion ; il faut concevoir le premier sans religion et sans loi, et conséquemment sans péché et sans injustice, comme nous l'avons déjà fait voir en confirmant notre doctrine par l'autorité de Paul. Ce n'est pas seulement à cause de notre primitive ignorance que nous concevons que l'état naturel a précédé le droit divin révélé, mais aussi à cause de l'état de liberté où naissent tous les hommes. En effet, si les hommes étaient tenus naturellement d'obéir au droit divin, ou si le droit divin était un droit naturel, il eût été superflu que Dieu fît alliance avec les hommes et les liât par un pacte et par un serment.

Il faut donc admettre absolument que le droit divin a commencé dès le moment où les hommes ont promis d'obéir à Dieu en toutes choses, et s'y sont engagés par un pacte exprès, par lequel ils ont renoncé à leur liberté naturelle, et transféré leur droit à Dieu, à peu près comme il arrive dans l'état civil ; mais c'est un point que je traiterai plus amplement dans la suite.

On élèvera peut-être ici une objection : on dira que les souverains et les sujets sont également obligés par ce droit divin ; et cependant nous avons dit que les souverains retiennent le droit naturel, et qu'ils ont le droit de faire tout ce qu'il leur plaît. Pour écarter cette difficulté, qui vient moins de l'état de nature que du droit naturel, je réponds que chacun, dans l'état de nature, est obligé d'obéir au droit révélé de la même manière qu'il est tenu de vivre selon les préceptes de la saine raison, c'est-à-dire parce que cela est plus utile et nécessaire au salut ; que si on ne voulait pas agir ainsi, on pourrait le faire à ses risques et périls. On pourrait alors vivre à son gré sans se soumettre à la volonté d'autrui, sans reconnaître aucun mortel pour juge, ni personne à qui on fût soumis par droit de religion. Et c'est là, à mon avis, le droit dont jouit le souverain, qui peut, il est vrai, consulter les hommes, mais qui n'est tenu de reconnaître d'autre arbitre du droit que le prophète expressément envoyé par Dieu et qui aura prouvé sa mission par des signes indubitables. Or, dans cette circonstance, ce n'est pas un homme, mais Dieu lui-même, qu'il est obligé de reconnaître pour arbitre. Que si le souverain refuse d'obéir à Dieu et de reconnaître le droit révélé, il le peut à ses risques et périls, sans qu'aucun droit civil ou naturel s'y oppose. Le droit civil ne dépend en effet que du décret du souverain. Mais le droit naturel dépend des lois de la nature, lesquelles, loin d'être bornées à la religion, qui ne se propose que l'utilité du genre humain, embrassent l'ordre de la nature entière, c'est-à-dire sont fixées par un décret éternel de Dieu qui nous est inconnu. C'est ce que semblent avoir obscurément aperçu ceux qui ont pensé que l'homme peut bien pécher contre la volonté de Dieu qui nous est révélée, mais non contre le décret éternel par lequel il a prédéterminé toutes choses. Si l'on nous demandait maintenant ce qu'il faudrait faire dans le cas où le souverain nous donnerait un commandement contraire à la religion et à l'obéissance que nous avons promise à Dieu, que répondrions-nous ? faudrait-il obéir à la volonté de Dieu ou à celle des hommes ? Voulant plus tard approfondir cette matière, je me bornerai à répondre ici en peu de mots que nous devons avant tout obéir à Dieu, lorsque nous avons une révélation certaine et indubitable de sa volonté.

Mais comme en fait de religion, les hommes tombent ordinairement dans de grandes erreurs, et que selon la diversité de leur génie ils imaginent bien des chimères (l'expérience ne le prouve que trop), il est certain que si personne n'était tenu de droit d'obéir au souverain en ce qu'il croit appartenir à la religion, il en résulterait que le droit public dépendrait du jugement et de la fantaisie de chacun : nul en effet ne serait obligé de se soumettre à un droit qu'il jugerait établi contre sa foi et sa superstition, et chacun conséquemment en prendrait prétexte pour tout se permettre. Or une telle licence devant amener la ruine entière du droit public, il s'ensuit que le souverain, à qui seul il appartient, tant au nom du droit divin qu'au nom du droit naturel, de conserver et de protéger les droits de l'État, a aussi le droit absolu de statuer en matière de religion tout ce qu'il juge convenable, et que tout le monde est tenu d'obéir à ses ordres et à ses décrets, d'après la foi qui a été jurée et à laquelle Dieu prescrit de rester inviolablement fidèle. Maintenant, si ceux qui ont en main le souverain pouvoir sont païens, ou bien il ne faut former avec eux aucun contrat, ou bien il faut être décidé à souffrir les dernières extrémités plutôt que de mettre son droit naturel entre leurs mains, ou enfin, si l'on a formé avec eux un contrat, si on leur a transféré son droit, puisqu'on s'est dépouillé du droit de se défendre soi-même et sa religion, on est tenu alors de leur obéir et de leur garder parole ; on peut même y être légitimement contraint, excepté les cas où Dieu, par des révélations certaines, promet un secours particulier contre le tyran et dispense expressément de l'obéissance. Ainsi nous voyons que de tant de Juifs qui étaient à Babylone, trois jeunes gens seulement, qui ne doutaient nullement de l'assistance de Dieu, refusèrent d'obéir à Nabucadnézor ; mais tous les autres, excepté Daniel, que le roi lui-même avait adoré, furent forcés bien légitimement à l'obéissance, et peut-être se disaient-ils qu'ils étaient soumis au roi d'après un ordre divin, et que c'était au nom de Dieu que le roi avait et conservait le souverain pouvoir. Éléazar, au contraire, pendant que sa patrie était encore debout, à quelque triste état qu'elle fût réduite, voulut donner à ses compatriotes un modèle de fermeté, afin qu'à son exemple ils souffrissent tout plutôt que de laisser passer leur droit et leur pouvoir entre les mains des Grecs, et pour qu'ils bravassent tous les tourments plutôt que de prêter serment à des païens.

Les principes que nous venons de poser sont confirmés par l'expérience de chaque jour. Ainsi les princes chrétiens n'hésitent pas, dans l'intérêt de la sécurité générale, à faire alliance avec des Turcs et les païens ;

ils commandent à leurs sujets qui vont habiter au milieu de ces peuples de ne pas prendre dans leur vie spirituelle ou temporelle plus de liberté que ne leur en donnent les traités ou que n'en permettent les lois du pays. Je citerai, par exemple, le traité des Hollandais avec les Japonais dont il a été déjà question.

CHAPITRE XVII
-
Qu'il n'est point nécessaire, ni même possible, que personne cède absolument tous ses droits au souverain. - de la république des Hébreux ; ce qu'elle fut du vivant de Moïse ; ce qu'elle fut après sa mort, avant l'élection des rois ; de son excellence ; enfin, des causes qui ont pu amener la ruine de cette république divine, et la livrer, durant son existence, à de perpétuelles séditions

La théorie qui vient d'être exposée dans le chapitre précédent sur le droit absolu du souverain et sur le renoncement de chaque citoyen à son droit naturel, bien qu'elle s'accorde sensiblement avec la pratique, et que la pratique, habilement dirigée, puisse s'en rapprocher de plus en plus, cette théorie, dis-je, est cependant condamnée à demeurer éternellement, sur bien des points, à l'état de pure spéculation. Qui pourrait jamais, en effet, se dépouiller en faveur d'autrui de la puissance qui lui a été donnée, et par suite des droits qui lui appartiennent, au point de cesser d'être homme ? Et où est le souverain pouvoir qui dispose de toute chose à son gré ? En vain commanderait-on à un sujet de haïr son bienfaiteur, d'aimer son ennemi, d'être insensible à l'injure, de ne point désirer la sécurité de l'âme, toutes choses qui résultent invariablement des lois de la nature humaine. C'est ce que l'expérience prouve de la manière la plus éclatante. Jamais les hommes n'ont tellement abdiqué leurs droits, tellement renoncé à leur pouvoir personnel, qu'ils aient cessé d'être un objet de crainte pour ceux-là même à qui ils avaient fait don de leurs droits et de leur pouvoir personnel ; et le gouvernement a toujours eu autant de dangers à redouter de la part des citoyens, quoique privés de leurs droits, que de la part des ennemis mêmes. Du reste, si les hommes pouvaient perdre leurs droits naturels au point d'être désormais dans une impuissance absolue de s'opposer à la volonté du souverain [62], ne serait-il pas permis au gouvernement d'opprimer impunément et d'accabler de violences des sujets désarmés ? or, c'est un droit que personne n'a jamais pensé, j'imagine, à lui accorder. Donc il faut convenir que chacun se réserve plein pouvoir sur certaines choses qui, échappant aux décisions du gouvernement, ne dépendent que de la propre

volonté du citoyen. Toutefois, pour comprendre exactement l'étendue des droits et de la puissance du gouvernement, il faut remarquer que la puissance du gouvernement ne consiste pas seulement à contraindre les hommes par la frayeur, mais qu'elle consiste dans l'obéissance des sujets, quels qu'en soient les motifs. Car l'essence d'un sujet, ce n'est pas d'obéir par telle ou telle raison, c'est d'obéir, par quelque motif qu'il s'y résolve : soit crainte de quelque châtiment, soit espérance de quelque bien, soit amour de la patrie, soit toute autre passion, toujours il se résout librement, et toujours cependant il obéit aux ordres du souverain pouvoir. De ce qu'un homme prend conseil de lui-même pour agir, il n'en faut donc pas tirer aussitôt cette conclusion qu'il agit à son gré et non pas au gré du gouvernement. En effet, puisque l'homme, soit qu'il agisse par amour ou par crainte d'un mal à venir, prend toujours, en agissant, conseil de soi-même, il faut dire, ou bien qu'il n'existe ni gouvernement ni droit sur les sujets, ou bien que ce droit s'étend nécessairement à tous les motifs qui peuvent déterminer les hommes à obéir ; et par suite, toutes les actions des sujets conformes aux ordres du souverain, qu'elles soient dictées par l'amour ou par la crainte, ou, ce qui est plus fréquent, par l'espoir et la crainte à la fois, ou par le respect, sentiment composé de crainte et d'admiration, ou enfin par quelque autre motif, doivent être considérées comme des marques de soumission au gouvernement et non comme de purs caprices de l'individu. Ce qui met encore ce principe en évidence, c'est que l'obéissance ne concerne pas tant l'action extérieure que l'action intérieure de l'âme : et c'est pourquoi celui-là est le plus complètement soumis à autrui, qui se résout de son plein gré à exécuter les ordres d'autrui, et par suite celui-là exerce le souverain empire qui règne sur l'âme de ses sujets. Si le souverain empire appartenait à ceux qui inspirent le plus de crainte, il appartiendrait certainement aux sujets des tyrans, qui sont pour lui-même un objet d'épouvante. Ensuite, bien qu'on ne commande pas à l'esprit comme on commande à la langue, cependant les esprits dépendent en quelque façon du souverain, qui, de mille manières, peut faire en sorte que la plus grande partie des hommes croient, aiment, haïssent, etc., à son gré. Aussi, quoique le souverain ne puisse proprement commander ces dispositions de l'esprit, souvent cependant elles se produisent, comme l'atteste abondamment l'expérience, par le fait du pouvoir, sous son impulsion, c'est-à-dire à son gré ; et l'intelligence ne répugne pas à concevoir des hommes recevant du gouvernement leurs croyances, leurs

amitiés, leurs haines, leurs dédains, et en général toutes les passions dont ils sont agités.

Cependant, bien que de cette manière nous concevions le gouvernement disposant d'une assez grande puissance, il ne saurait jamais être assez fort pour étendre un pouvoir absolu sur toutes choses ; c'est ce que j'ai démontré, je pense, avec une clarté suffisante. Maintenant, quelle devrait être la constitution d'un gouvernement qui voudrait obtenir sécurité et durée, j'ai déjà dit qu'il n'était pas dans mon dessein de l'expliquer. Cependant, pour atteindre le but que je me propose, j'indiquerai les dispositions que Dieu révéla à Moïse relativement à cet objet. J'examinerai ensuite l'histoire du peuple hébreu et ses vicissitudes, par où l'on verra au prix de quelles concessions le souverain pouvoir doit acheter la sécurité et la prospérité de l'État.

Que la conservation de l'État dépende de la fidélité des sujets, de leurs vertus, de leur persévérance dans l'exécution des ordres émanés du pouvoir, c'est ce que la raison et l'expérience enseignent avec une parfaite évidence ; mais par quels moyens, par quelle conduite, le gouvernement maintiendra-t-il dans le peuple la fidélité et les vertus, c'est ce qu'il n'est pas aussi facile de déterminer. Tous en effet, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, et partant naturellement enclins aux mauvaises passions. C'est au point que ceux qui ont quelque expérience de la multitude et de cette infinie variété d'esprits désespèrent presque d'atteindre jamais le but ; ce n'est pas en effet la raison, mais les passions seules qui gouvernent la foule, livrée sans résistance à tous les vices et si facile à corrompre par l'avarice et par le luxe. Chaque homme s'imagine tout savoir, veut tout gouverner d'après l'inspiration de son esprit, et décider de la justice ou de l'injustice des choses, du bien et du mal, selon qu'il en résulte pour lui profit ou dommage ; ambitieux, il méprise ses égaux et ne peut supporter d'être dirigé par eux ; jaloux de l'estime ou de la fortune, deux choses qui ne sont jamais également réparties, il désire le malheur d'autrui et s'en réjouit ; à quoi bon achever cette peinture ? Qui ne sait combien le dégoût du présent, l'amour des révolutions, la colère effrénée, la pauvreté prise en mépris, inspirent souvent de crimes aux hommes, s'emparent de leurs esprits, les agitent et les bouleversent ? Prévenir tous ces maux, constituer le gouvernement de façon à ne point laisser de place à la fraude, établir enfin un tel ordre de choses que tous les citoyens, quels que soient leur caractère

et leur esprit, sacrifient leurs intérêts au public, voilà l'ouvrage, voilà la difficile mission du pouvoir. On s'est livré à mille recherches, on s'est épuisé en combinaisons qui n'ont pas empêché que les périls de l'État ne vinssent toujours du dedans plutôt que du dehors, et que les gouvernants n'eussent plus à craindre leurs concitoyens que les ennemis. Témoin la république romaine, invincible à ses ennemis, si souvent vaincue et misérablement opprimée par ses propres citoyens, principalement dans la guerre civile de Vespasien contre Vitellius. On peut sur ce point s'en rapporter à Tacite, qui dans ses *Histoires* (liv. IV, *init*.) dépeint le déplorable aspect de Rome à cette époque. - " Alexandre (dit Quinte-Curce à la fin du livre VIII) croyait plus à l'autorité de son nom sur les ennemis que sur ses concitoyens, puisqu'il les jugeait capables de ruiner toute sa puissance, etc., et que, redoutant le destin qui l'attendait, il parlait ainsi à ses amis : *Vous, défendez-moi contre la fourberie et contre les pièges des miens, la guerre n'aura ni dangers ni hasards que je n'affronte hardiment. Philippe eut moins à craindre sur le champ de bataille qu'au milieu du théâtre : il échappa souvent aux mains des ennemis, et tomba sous les coups des siens. Rappelez-vous la mort de vos rois : combien plus sont morts de la main de leurs sujets que de celle des ennemis !* " (voyez Quinte-Curce, liv. IX, chap. 6). Voilà pourquoi les rois qui avaient usurpé le pouvoir, dans l'intérêt de leur sécurité, se sont efforcés de persuader aux hommes qu'ils étaient issus de la race des dieux immortels. Ils pensaient sans doute que leurs sujets et tous les hommes, les considérant non plus comme leurs pareils, mais comme des dieux, se laisseraient volontiers gouverner par eux et leur abandonneraient facilement leur liberté. C'est ainsi qu'Auguste persuada aux Romains qu'il descendait d'Énée, considéré comme fils de Vénus et placé au rang des dieux, et qu'il voulut avoir ses temples, ses statues, ses flammes, ses prêtres, son culte (Tacite, *Annales*, liv. I). Alexandre voulut être salué fils de Jupiter, et cela par sagesse et non par orgueil, comme le prouve assez sa réponse aux reproches d'Hermolaüs : " *N'était-ce pas*, dit-il, *une chose ridicule qu'Hermolaüs exigeât de moi que je reniasse Jupiter, dont l'oracle me proclame son fils ! Disposai-je donc de la réponse des dieux ? Le dieu m'a offert le nom de son fils ; l'état des affaires me faisait une loi de l'accepter ; puissent les Indiens, eux aussi, me considérer comme un dieu ! C'est la renommée qui décide du sort des batailles, et souvent une croyance erronée a joué le rôle de la vérité.* " (Quinte-Curce, liv. VIII, chap. 8). Ici Alexandre laisse voir clairement les motifs qui le portent à

tromper le vulgaire. C'est aussi ce que fait Cléon dans le discours où il s'efforce de persuader aux Macédoniens de se soumettre aux volontés du roi. Après avoir célébré avec admiration la gloire d'Alexandre, après avoir récapitulé ses hauts faits, et par là donné à l'illusion qu'il veut répandre les apparences de la vérité, il arrive à montrer les avantages de cette superstition : " *Ce n'est pas seulement par piété, c'est aussi par prudence que les Perses placent leurs rois au rang des dieux : la majesté, voilà la sauvegarde des rois.* " Et il termine en disant que *lui-même, quand le roi entrera dans la salle du festin, il se prosternera à terre ; que tous les soldats doivent en faire autant, ceux surtout qui prennent conseil de la sagesse* (voyez le même auteur, liv. VIII, chap. 5). Mais les Macédoniens étaient trop éclairés pour être dupes ; et il n'est pas d'hommes, à moins qu'ils ne soient entièrement barbares, qui se laissent tromper si grossièrement, et qui de sujets consentent à devenir esclaves et à renoncer à eux-mêmes. D'autres peuples cependant se laissèrent persuader que la majesté des rois est chose sacrée, qu'ils représentent Dieu sur la terre, sont envoyés par Dieu et ne dépendent pas du suffrage et de l'assentiment des hommes, qu'une providence particulière veille sur eux, et que Dieu les protége de son bras. Et de cette manière les monarques ont pourvu à leur sécurité par mille dispositions, que je passe sous silence, pour arriver aux choses dont je me propose de traiter. Je me bornerai, comme je l'ai dit, à indiquer et à examiner les dispositions que Dieu révéla autrefois à Moïse.

J'ai déjà dit ci-dessus, chapitre V, qu'après la sortie d'Égypte, les Hébreux n'étaient plus assujettis aux lois d'aucune nation, et qu'il leur était loisible d'instituer des lois nouvelles et de choisir les terres qui seraient à leur convenance. En effet, délivrés de l'intolérable oppression des Égyptiens, sans engagement avec personne, ils étaient rentrés dans leur droit naturel sur toutes choses ; et chacun pouvait se poser la question de savoir s'il se conserverait ce droit, ou bien s'il s'en dépouillerait et le confierait à autrui. C'est donc lorsqu'ils étaient rétablis dans cet état de nature que, d'après le conseil de Moïse, auquel avait foi le peuple entier, ils prirent la résolution de déposer leurs droits dans les mains, non pas d'un homme, mais de Dieu lui-même ; et que, sans hésitation, unanimement, ils promirent d'obéir absolument à tous les ordres de Dieu, et de ne reconnaître d'autre droit que celui que Dieu révélerait lui-même par ses prophètes. Et cette promesse ou cet abandon du droit de chacun à Dieu s'opéra de la même façon que nous avons conçu que cela arrive dans les sociétés

ordinaires, lorsque le peuple se détermine à se dépouiller de ses droits naturels. C'est en effet en vertu d'un pacte (voyez l'*Exode*, chap. XXIV, vers. 7), et en s'obligeant par serment, qu'ils renoncèrent librement, et non par force ou par crainte, à leurs droits naturels, et les transférèrent à Dieu. Ensuite, pour que ce pacte fût solidement établi et à l'abri de tout soupçon de fraude, Dieu ne ratifia rien avec les Hébreux avant qu'ils eussent fait l'épreuve de son admirable puissance, à qui seule ils avaient dû leur salut, et qui seule aussi pouvait les maintenir dans un état prospère (voyez l'*Exode*, chap. XIX, vers. 4, 5) ; et c'est parce qu'ils furent convaincus qu'il n'y avait pour eux de salut que dans la puissance divine, qu'ils abdiquèrent la puissance naturelle qui leur avait été donnée pour se conserver, et que peut-être autrefois ils s'étaient attribuée comme venant d'eux-mêmes, pour la remettre à Dieu avec tous leurs droits. Aussi le gouvernement des Hébreux n'eut d'autre chef que Dieu, et en vertu du pacte primitif leur royaume seul put être appelé à bon droit le royaume de Dieu, et Dieu le roi des Hébreux. Par conséquent les ennemis de ce gouvernement étaient les ennemis de Dieu ; les citoyens qui cherchaient à usurper le pouvoir étaient coupables de lèse-majesté divine, et les droits de l'État étaient les droits et les commandements de Dieu lui-même. C'est pourquoi, dans cet État, le droit civil et la religion, qui consiste, comme nous l'avons montré, dans la simple obéissance à la volonté de Dieu, n'étaient qu'une seule et même chose ; en d'autres termes, les dogmes de la religion, chez les Hébreux, ce n'étaient pas des enseignements, mais des droits et des prescriptions ; la piété, c'était la justice ; l'impiété, c'était l'injustice et le crime. Celui qui renonçait à la religion cessait d'être citoyen, et par cela seul était réputé ennemi ; mourir pour la religion, c'était mourir pour la patrie ; en un mot, entre le droit civil et la religion, il n'y avait point de différence. Et c'est pour cette raison que ce gouvernement a pu être appelé théocratique, les citoyens n'y reconnaissant pas de droit qui n'eût été révélé par Dieu. Du reste, toutes ces dispositions existèrent plutôt dans l'opinion que dans la réalité, car les Hébreux conservèrent effectivement un droit politique indépendant, comme cela ressort évidemment de la manière dont l'État hébraïque était administré, et c'est ce que nous allons expliquer.

Puisque les Hébreux ne transférèrent leurs droits à aucune personne déterminée, mais en cédèrent réciproquement une égale partie, comme dans une démocratie, et s'engagèrent, d'un cri unanime, à exécuter tout ce que Dieu ordonnerait (sans désigner aucun médiateur), n'en résulte-t-il pas

qu'après ce pacte ils demeurèrent tous égaux comme auparavant, que chacun eut également le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois ; et en général, que toute l'administration de l'État fut également dans les mains de tous ? Et c'est pour cela que la première fois ils allèrent tous ensemble consulter Dieu, pour apprendre de lui sa volonté ; mais telle fut leur frayeur lorsqu'ils se prosternèrent devant Dieu, tel fut leur étonnement, lorsqu'ils l'entendirent parler, qu'ils se crurent tous à leur dernière heure. Éperdus, saisis de crainte, ils vont de nouveau trouver Moïse : " *Nous avons entendu parler Dieu au milieu des flammes, et nous ne voulons pas mourir ; point de doute que ces flammes ne nous dévorent : si nous entendons une seconde fois la voix de Dieu, nous n'échapperons pas à la mort. Va donc, écoute la parole de Dieu, et c'est toi* (et non plus Dieu) *qui nous parleras. Tout ce que Dieu t'aura dit, nous l'accepterons, nous l'exécuterons.* " Par ces dispositions, évidemment ils abolirent leur premier pacte, et abandonnèrent complètement à Moïse le droit qu'ils avaient de consulter Dieu par eux-mêmes et d'interpréter ses ordres. Car ce n'était plus, comme auparavant, aux ordres dictés par Dieu au peuple, mais aux ordres dictés par Dieu à Moïse, qu'ils s'engageaient à obéir (voyez le *Deutéronome*, chap. V, après le *Décalogue*, et chap. XVIII, vers. 15, 16). C'est ainsi que Moïse demeura seul le dispensateur et l'interprète des lois divines, par conséquent le juge souverain, ne pouvant être jugé lui-même par personne, représentant lui seul Dieu parmi les Hébreux, et possédant à ce titre la majesté suprême. À lui seul, en effet, appartenait le droit de consulter Dieu, de transmettre les ordres au peuple et d'en exiger l'exécution ; à lui seul, dis-je : car si quelqu'un, du vivant de Moïse, voulait annoncer quelque chose au peuple au nom de Dieu, fût-il véritablement prophète, il n'en était pas moins déclaré coupable d'usurper le droit suprême (voyez les *Nombres*, chap. XXII, vers. 28) [63]. Et il faut remarquer ici que les mêmes hommes qui avaient élu Moïse n'avaient pas le droit de lui élire un successeur. Car en abandonnant à Moïse le droit qu'ils avaient de consulter Dieu, et en s'engageant à le considérer comme l'oracle de Dieu, ils perdirent par le fait même tous leurs droits, et durent considérer l'élu de Moïse comme l'élu de Dieu lui-même. Or si Moïse se fût choisi un successeur qui, comme lui, eût tenu dans sa main l'administration entière de l'État, à savoir, le droit de consulter Dieu, seul, dans sa tente, et par suite celui de faire les lois et de les abroger, de décider de la paix et de la guerre, d'envoyer des députés, de nommer des juges, de se choisir un successeur, et

enfin d'administrer d'une manière absolue toutes les choses qui sont du ressort du souverain pouvoir, le gouvernement eût été une pure monarchie ; avec cette seule différence que les monarchies ordinaires se gouvernent et doivent être gouvernées selon certaines lois, en vertu d'un décret de Dieu inconnu du monarque lui-même, au lieu que dans la monarchie des Hébreux le monarque était seul initié aux décrets de Dieu ; différence qui, loin de diminuer la puissance du souverain et ses droits sur le peuple, ne fait que les accroître encore. Quant au peuple, dans l'un et l'autre gouvernement, il est également sujet, également ignorant des décrets divins. Dans tous les deux, il est en quelque sorte suspendu à la parole du souverain, et apprend de lui ce qui est bien et ce qui est mal. Et quoique le peuple croie que le souverain ne commande rien qui ne soit un ordre révélé par Dieu, loin d'en être diminuée, sa sujétion n'en est que plus réelle et plus étroite. Mais Moïse ne se choisit pas un pareil successeur. Il laissa aux Hébreux un gouvernement tellement organisé, qu'il ne peut être appelé ni populaire, ni aristocratique, ni monarchique, mais plutôt théocratique. À un pouvoir distinct fut attribué le droit d'interpréter les lois et de communiquer au peuple les réponses de Dieu ; à un autre, le droit et le pouvoir d'administrer l'État selon les lois déjà expliquées, selon les réponses déjà transmises. (Sur ce sujet, voyez les *Nombres*, chap. XXVII, vers. 21 [64].)

Pour plus de clarté, je vais exposer ici point par point l'organisation du gouvernement hébreu. D'abord il fut ordonné au peuple de bâtir un édifice qui fût comme le palais de Dieu, c'est-à-dire de la souveraine majesté de l'État ; et cet édifice fut construit non pas aux frais d'un seul homme, mais du peuple tout entier, afin que le lieu où Dieu devait être consulté appartînt également à tous. Ce palais divin eut en quelque sorte pour officiers et pour administrateurs les Lévites, entre lesquels Moïse choisit, pour être chef suprême après Dieu, son frère Aharon, auquel ses fils devaient légitimement succéder. Ce chef, le premier après Dieu, fut chargé d'interpréter les lois, de transmettre au peuple les réponses de l'oracle divin, et d'offrir des sacrifices à Dieu pour le peuple. S'il eût ajouté à toutes ces prérogatives le pouvoir exécutif, il ne lui eût plus rien manqué pour être souverain absolu ; mais cela lui fut refusé ainsi qu'à toute la tribu de Lévi, qui, loin d'avoir en main aucun pouvoir, ne reçut pas même, comme les autres tribus, une portion de terre qui lui appartînt en propre et dont elle pût tirer sa subsistance. Moïse voulut que le peuple tout entier contribuât à sa nourriture, et en même temps environnât de respects et d'honneurs cette

tribu, seule consacrée au culte de Dieu. Ensuite, les douze autres tribus formèrent une milice et reçurent ordre d'envahir la terre de Chanaan, de la diviser en douze parties, et de les tirer au sort entre les tribus. Pour cela on choisit douze chefs, un dans chaque tribu, lesquels, avec Josué et le souverain pontife Éléazar, furent chargés de diviser les terres en douze parties et de les distribuer par la voie du sort. Josué fut élu le chef suprême de la milice, et à lui seul fut conféré le droit, d'abord de consulter Dieu dans les nouvelles affaires qui surviendraient (non pas comme Moïse, seul dans sa tente ou dans le tabernacle, mais par l'intermédiaire du souverain pontife, qui recevait seul la réponse de Dieu), ensuite d'exécuter et de faire respecter par le peuple les ordres de Dieu transmis par le pontife, de trouver et d'employer les moyens de les exécuter, de choisir dans l'armée autant de chefs qu'il voudrait et ceux qu'il voudrait, d'envoyer des députés en son propre nom, et enfin de disposer avec une liberté absolue de tout ce qui concerne la guerre. Personne ne devait le remplacer par droit de légitime succession, et son successeur ne pouvait être élu que par Dieu, sur la demande expresse du peuple tout entier. Parfois même, tout ce qui concerne la paix et la guerre fut remis aux mains des chefs de tribu, comme je le montrerai bientôt. Enfin, Moïse ordonna que tous les Hébreux portassent les armes depuis vingt jusqu'à soixante ans, et que l'armée, recrutée tout entière dans les rangs du peuple, jurât fidélité, non au général, non au souverain pontife, mais à la religion ou à Dieu. Voilà pourquoi l'armée ou les bataillons furent appelés l'armée de Dieu ou les bataillons de Dieu ; voilà pourquoi Dieu fut appelé chez les Hébreux le Dieu des armées ; voilà pourquoi, dans la grande bataille qui devait décider du triomphe ou de la défaite du peuple tout entier, l'arche d'alliance était portée au milieu de l'armée, afin que les soldats, voyant leur roi pour ainsi dire présent dans leurs rangs, fissent des efforts extraordinaires. Ces dispositions de Moïse montrent clairement qu'il voulut laisser au peuple après lui des administrateurs, non des tyrans. Aussi ne donna-t-il à personne le droit de consulter Dieu, seul et dans le lieu qui lui plairait, non plus, par conséquent, que le droit qu'il avait lui-même d'établir et d'abolir les lois, de décider de la paix et de la guerre, d'élire les administrateurs du temple et des villes, toutes choses qui n'appartiennent qu'à celui qui possède le pouvoir absolu. Le souverain pontife avait le droit d'interpréter les lois et de transmettre les réponses de Dieu, non comme Moïse, chaque fois qu'il le voulait, mais seulement sur la demande du général, ou de l'assemblée suprême, ou de

quelque autre corps constitué. De leur coté, le général en chef de l'armée et les assemblées pouvaient consulter Dieu quand ils le voulaient, mais ils ne pouvaient recevoir les réponses de Dieu que par l'intermédiaire du souverain pontife. De sorte que la parole de Dieu, dans la bouche du souverain pontife, n'était pas un décret comme dans la bouche de Moïse, mais une simple réponse. Transmise à Josué et aux assemblées, elle prenait force de loi ; c'était un ordre, un décret. D'après ces dispositions, le souverain pontife, qui recevait directement les réponses de Dieu, n'avait pas d'armée sous ses ordres et n'exerçait aucun pouvoir légitime dans le gouvernement de l'État ; et réciproquement ceux qui possédaient des terres n'avaient pas le droit d'établir des lois. Les souverains pontifes Aharon et son fils Éléazar furent l'un et l'autre élus par Moïse ; mais après la mort de Moïse, personne n'hérita du droit d'élire le souverain pontife, et le fils succéda légitimement à son père. De même le général de l'armée fut élu par Moïse et non par l'autorité du souverain pontife ; c'est en recevant ses droits de Moïse qu'il prit la fonction de général. Voilà pourquoi, après la mort de Josué, le pontife n'élut personne à sa place ; voilà pourquoi les chefs des tribus ne consultèrent pas Dieu sur le choix d'un nouveau général ; mais chacun exerça sur les soldats de sa tribu et tous ensemble exercèrent sur toute l'armée les droits qui avaient appartenu à Josué. Et il ne me semble pas qu'ils aient eu besoin d'un chef suprême, si ce n'est dans les circonstances où l'armée entière réunie marchait contre un ennemi commun. C'est ce qui arriva, surtout du temps de Josué, lorsque les Hébreux n'avaient pas encore de résidence bien fixe, et que toutes choses appartenaient à tous. Mais après que les terres prises par le droit de la guerre eurent été partagées entre les tribus, et que toutes choses n'appartinrent plus à tous, par cela même la nécessité d'un chef commun cessa de se faire sentir, les hommes des différentes tribus étant, grâce à cette distribution, les uns par rapport aux autres, moins des concitoyens que des alliés. Relativement à Dieu et à la religion, ils devaient être considérés comme des concitoyens ; relativement aux droits d'une tribu sur l'autre, comme de simples alliés. Les tribus étaient toutes semblables en cela (à l'exception du temple qui leur était commun) aux États confédérés des Hollandais. Qu'est-ce en effet que la division en différentes parties d'un bien commun, si ce n'est la possession exclusive par chacun de la portion qui lui échoit, et de la part des autres l'abandon volontaire de leurs droits sur cette même portion ? Voilà pourquoi Moïse élut des chefs de tribu. Il

voulut qu'après la division de l'État, chaque chef veillât sur les intérêts des siens, consultât Dieu, par l'intermédiaire du souverain pontife, sur les affaires de sa tribu, commandât l'armée, fondât et fortifiât les villes, établît des juges dans chaque cité, repoussât ses ennemis particuliers, administrât tout ce qui concerne la paix et la guerre, enfin, qu'il n'y eût point d'autre juge que Dieu pour chaque chef [65], Dieu, dis-je, et les prophètes expressément envoyés par lui. Un chef abandonnait-il la loi de Dieu, les autres tribus devaient, non pas le juger comme un sujet, mais en tirer vengeance comme d'un ennemi qui aurait manqué à la foi des traités. Nous en avons des exemples dans l'Écriture. Après la mort de Josué, les fils d'Israël, et non pas un nouveau général des armées, consultèrent Dieu. Il fut répondu que la tribu de Juda devait la première faire invasion chez les ennemis qui lui étaient particuliers. Elle fit donc alliance avec la tribu de Siméon pour envahir avec leurs forces réunies leurs ennemis communs ; les autres tribus restèrent en dehors de cette alliance (voyez les *Juges*, chap. I, II, III). Chacune et séparément (comme nous l'avons raconté dans le précédent chapitre) fit la guerre contre ses ennemis particuliers, et, selon son bon plaisir, reçut les soumissions de tels ou tels peuples, bien que les décrets de Dieu défendissent d'en épargner aucun, à quelque condition que ce fût, et ordonnassent de tout exterminer. Cette infraction est blâmée, à la vérité, mais on ne voit pas que personne ait appelé en jugement les tribus coupables. Ce n'était pas là en effet un motif suffisant pour les Hébreux de lever les armes contre eux-mêmes et de s'immiscer les uns dans les affaires des autres. Quant à la tribu de Benjamin, qui avait outragé le reste de la nation et brisé le lien de la paix, au point que personne ne pût trouver chez elle une hospitalité sûre, les autres tribus la traitèrent en ennemie, envahirent son territoire, et, victorieuses enfin après trois combats, enveloppèrent tout, coupables et innocents, dans un massacre sur lequel elles répandirent ensuite des larmes tardives.

Ces exemples confirment pleinement ce que nous avons dit du droit de chaque tribu. Mais peut-être quelqu'un demandera qui choisissait le successeur du chef de tribu. Sur ce point il est impossible de rien recueillir de certain dans la Bible. Voici toutefois ce que je conjecture. Chaque tribu était divisée en familles, et les chefs de famille étaient choisis parmi les vieillards de chaque famille ; le plus ancien parmi ces derniers succédait au chef de la tribu. N'est-ce pas, en effet, parmi les anciens que Moïse se choisit soixante-dix conseillers qui formaient avec lui l'assemblée

suprême ? Ceux qui, après la mort de Josué, eurent l'administration de l'État ne sont-ils pas appelés du nom de vieillards dans l'Écriture ? Les Hébreux n'appellent-ils pas sans cesse les juges les anciens ? Et tout le monde ne sait-il pas cela ? Mais, pour le but que nous nous proposons, il importe peu d'éclaircir ce point ; il suffit que nous ayons montré qu'après la mort de Moïse, personne ne remplit les fonctions de chef suprême absolu. Puisque, en effet, ce n'était ni la volonté d'un seul homme, ni celle d'une seule assemblée, ni celle du peuple, qui décidait de toutes les affaires, mais que les unes étaient administrées par une seule tribu, les autres par toutes les tribus avec un droit égal, n'en résulte-t-il pas avec la dernière évidence que le gouvernement, après la mort de Moïse, ne fut ni monarchique, ni aristocratique, ni populaire, mais qu'il fut, comme nous l'avons dit, théocratique ; et cela par les raisons suivantes : 1° le siège de l'État était un temple ; et c'est par là seulement, comme nous l'avons montré, que les hommes de toutes les tribus étaient concitoyens ; 2° tous les membres de l'État devaient jurer fidélité à Dieu, leur juge suprême, auquel seul ils avaient promis en toutes choses une obéissance absolue ; 3° enfin le commandant suprême des armées, quand il en était besoin, ne pouvait être élu que par Dieu seul ; c'est ce que dit expressément Moïse, au nom de Dieu, dans le *Deutéronome*, chapitre XIX, verset 15 ; c'est ce que confirme l'élection de Gédéon, de Samson et de Shamuël, de sorte qu'on ne saurait douter que les autres chefs, fidèles à Dieu, n'aient été élus de la même manière, bien que cela ne soit pas constaté par leur histoire.

Reste à voir maintenant jusqu'à quel point une telle constitution était propre à maintenir les esprits dans la modération, et à retenir les gouvernants et les gouvernés également loin, ceux-ci de la rébellion, ceux-là de la tyrannie.

Ceux qui administrent l'État ou qui ont le pouvoir en main, quelque action qu'ils fassent, s'efforcent toujours de la revêtir des couleurs de la justice et de persuader au peuple qu'ils ont agi dans des vues honorables ; ce qui est chose facile, quand l'interprétation du droit est en leur pouvoir. Il n'est pas douteux, en effet, qu'un tel privilège ne leur donne la plus grande liberté possible de s'abandonner à tous leurs caprices et à toutes leurs passions ; au contraire, cette liberté serait fortement contenue, si le droit d'interpréter la loi était dans les mains d'un autre, et si la vraie interprétation de la loi était si manifeste pour tout le monde qu'il n'y eût pas

d'hésitation possible. D'où il suit clairement que les chefs des Hébreux eurent une grande occasion de moins de commettre des crimes, par cela seul que le droit d'interpréter la loi fut confié aux Lévites (voyez le *Deutéronome*, chap. XXI, vers. 5), qui ne possédaient dans l'État ni terre ni pouvoir administratif, et dont toute la fortune et toute la gloire consistait dans la vraie interprétation de la loi. Ajoutez à cela que le peuple entier était obligé, chaque septième année, de se rassembler dans un lieu déterminé, où le pontife expliquait et enseignait la loi, et, en outre, que chacun en particulier devait lire et relire sans cesse avec la plus grande attention le livre de la loi tout entier (voyez le *Deutéronome*, chap. XXXI, vers. 9. etc. ; et chap. VI, vers. 7). Aussi les chefs des Hébreux, dans leur propre intérêt, devaient-ils veiller à ce que toutes choses fussent administrées selon les lois prescrites et connues de tout le monde ; seul moyen pour eux d'être comblés d'honneurs par le peuple, qui respectait alors en eux les ministres du royaume de Dieu et les représentants de Dieu lui-même. De toute autre manière, ils ne pouvaient échapper à la plus terrible de toutes les haines, les haines de religion. En outre, ce qui ne contribua pas peu à mettre un frein aux passions des chefs, c'est que l'armée se composait de tous les citoyens (sans exception d'un seul, depuis la vingtième jusqu'à la soixantième année), et que les chefs ne pouvaient enrôler à prix d'argent aucun soldat étranger ; cela, dis-je, n'était pas de médiocre importance. N'est-ce pas, en effet, une chose évidente que ce n'est qu'avec une armée à leur solde que les chefs peuvent opprimer le peuple, et qu'ils ne redoutent rien tant que la liberté de soldats concitoyens qui ont payé de leur courage, de leurs fatigues, de leur sang prodigué sur les champs de bataille la liberté et la gloire de l'État ? Voilà pourquoi Alexandre, sur le point d'engager un second combat contre Darius, après avoir entendu l'avis de Parménion, ne s'emporta pas contre lui, mais bien contre Polysperchon, qui partageait cependant le même avis. C'est que, comme dit Quinte-Curce, livre IV, chapitre 13, il n'osa pas faire de nouveaux reproches à Parménion, qu'il avait, peu de temps auparavant, réprimandé avec trop de violence. Et cette liberté des Macédoniens, qu'il redoutait tant, comme nous l'avons déjà dit, il ne put la plier sous le joug qu'après que les captifs entrés dans l'armée surpassèrent en nombre les Macédoniens. Alors il lâcha la bride à son humeur emportée, si longtemps contenue par la liberté des soldats ses concitoyens. Or si dans un État purement humain la liberté de soldats concitoyens retient ainsi des chefs qui ont coutume d'accaparer pour eux

seuls l'honneur de la victoire, combien cette même liberté dut-elle être un frein plus puissant pour les chefs des Hébreux, dont les soldats combattaient, non pour la gloire du chef, mais pour la gloire de Dieu, et n'engageaient l'action que sur la réponse formelle de Dieu !

Ajoutez encore que les chefs des Hébreux étaient tous unis entre eux par le lien de la religion. Quelqu'un d'entre eux y était-il infidèle, et violait-il le droit divin d'un autre chef, par là même il pouvait être considéré comme ennemi, et les dernières extrémités contre lui étaient légitimes.

Ajoutez en troisième lieu la crainte de quelque nouveau prophète. Un homme d'une vie irréprochable prouvait-il par quelques signes qu'il était véritablement prophète, à lui appartenait le droit souverain de commander, tel que l'avait possédé Moïse, à qui Dieu se révélait directement, et non pas comme aux autres chefs, par l'intermédiaire du pontife. Or il n'est point douteux qu'un tel homme ne mît facilement dans son parti un peuple opprimé, et, à l'aide de quelques signes, ne disposât de sa confiance à son gré. Mais si l'État était bien administré, le chef pouvait à l'avance disposer les choses de telle sorte que le prophète dût d'abord se soumettre à son jugement, et qu'il lui appartînt d'examiner si sa vie était irréprochable, si les signes qu'il donnait de sa mission étaient certains et incontestables, enfin, si ce qu'il venait annoncer au nom de Dieu était en harmonie avec la doctrine reçue, avec les lois générales de la patrie ; et dans le cas où les signes n'étaient pas assez manifestes, et où la doctrine était nouvelle, le chef avait le droit de condamner le prophète à mort. Mais quand le prophète était dans les intérêts du prince, il suffisait de l'autorité et du témoignage du chef de l'État pour le faire accepter au peuple.

Ajoutez, en quatrième lieu, que le chef ne l'emportait sur le reste du peuple ni par la noblesse, ni par le droit du sang, mais que c'était à son âge et à sa vertu qu'il devait d'administrer l'État.

Ajoutez enfin que, chef et armée, personne ne préférait la guerre à la paix. L'armée, en effet, comme nous l'avons déjà dit, ne recevait dans ses rangs que des citoyens, et c'étaient les mêmes hommes, dans la guerre comme dans la paix, qui avaient les affaires en main. Le même homme était soldat au camp, citoyen sur la place publique ; officier au camp, juge dans la cité ; commandant général au camp, chef suprême dans la ville. Aussi personne ne désirait-il la guerre pour la guerre, mais en vue de la paix, et dans le but de défendre la liberté. Même le chef, pour éviter d'aller

consulter le souverain pontife, et de se tenir debout devant lui, par respect pour sa dignité, repoussait autant que possible toute situation nouvelle. Telles sont les raisons qui contenaient l'autorité des chefs dans de justes limites. Maintenant quelles sont celles qui retenaient le peuple ? elles ressortent avec évidence de la constitution fondamentale de l'État. Il suffit de l'examiner, même légèrement, pour se convaincre qu'elle dut nourrir dans l'esprit du peuple un singulier amour de la patrie, et lui rendre presque impossible la pensée d'une trahison ou d'une défection, mais que tous les Hébreux au contraire durent être disposés à tout souffrir plutôt que de se soumettre à la domination étrangère. Eux qui avaient remis leurs droits dans les mains de Dieu, qui croyaient que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'ils étaient seuls les fils de Dieu, que toutes les autres nations étaient ses ennemies, et qui à ce titre les accablaient de la haine la plus violente (c'était, selon eux, un acte de piété, voyez le psaume CXXXIX, vers. 21, 22), comment n'auraient-ils pas eu par-dessus tout horreur de jurer fidélité et de promettre obéissance à l'étranger ? Pouvaient-ils concevoir un plus honteux forfait, un crime plus exécrable, que de trahir la patrie, royaume du Dieu qu'ils adoraient ? C'était même une chose honteuse pour un citoyen de fixer sa demeure ailleurs que dans sa patrie, parce qu'il n'était permis de satisfaire au culte de Dieu que sur le sol de la patrie, la patrie seule étant une terre sainte, et tout autre pays une terre immonde et profane. Voilà pourquoi David, forcé de s'exiler, se répand en plaintes devant Saül : *Si ceux qui excitent ta colère contre moi sont des hommes, ils sont maudits, puisqu'ils me retranchent de la société et de l'héritage de Dieu, et qu'ils me disent : Va et sacrifie aux dieux étrangers* (voyez *Shamuel*, XXVI, vers. 19). Et c'est pour ce motif qu'aucun citoyen, ce qui mérite d'être bien remarqué, ne pouvait être condamné à l'exil. Le coupable en effet mérite le supplice, et non la honte et l'opprobre. L'amour des Hébreux pour la patrie n'était donc pas simplement de l'amour, c'était de la religion. Et cet amour, cette religion, en même temps que leur haine pour les autres nations, étaient tellement encouragés et nourris par le culte de chaque jour qu'ils leur étaient devenus naturels. En effet, non-seulement leur culte de chaque jour était essentiellement différent de tout autre (ce qui les distinguait et les séparait profondément d'avec les autres peuples), mais ces différences allaient jusqu'à l'opposition. Or de cette réprobation dont ils accablaient chaque jour les autres nations dut naître une haine éternelle, fermement enracinée dans tous les esprits, comme peut l'être une haine qui a son

origine dans la dévotion et la piété, et qui, étant considérée comme un acte pieux, n'a pas d'égale pour la violence et l'opiniâtreté. Ajoutez à cela une cause générale qui enflamme de plus en plus la haine, à savoir, la réciprocité ; car les autres nations durent avoir en retour pour les Juifs la haine la plus violente. Qu'on réunisse maintenant toutes ces circonstances, la liberté dans l'État, l'amour de la patrie porté jusqu'à la religion, à l'égard des autres peuples un droit absolu et une haine non-seulement permise mais pieuse, l'habitude de voir des ennemis partout, la singularité des mœurs et des coutumes, combien tout cela ne dut-il pas contribuer à affermir l'âme des Hébreux et les préparer à tout supporter pour la patrie avec une constance et un courage peu communs ! c'est ce qu'enseigne clairement la raison et ce qu'atteste l'expérience. Jamais, en effet, tant que la ville capitale fut debout, les Hébreux ne purent supporter la domination étrangère, et c'est pourquoi on appelait Jérusalem la cité rebelle (voyez *Hezras*, chap. IV, vers. 12, 15). Le second empire (qui fut à peine une ombre du premier, après que les pontifes eurent usurpé le pouvoir souverain) ne put être que difficilement détruit par les Romains ; c'est ce que Tacite, livre II des *Histoires*, atteste par ces paroles : *Vespasien avait terminé la guerre judaïque en abandonnant le siège de Jérusalem, entreprise pénible et ardue, à cause du caractère de la nation et de l'opiniâtreté de ses superstitions, bien qu'il ne restât pas aux assiégés assez de force pour supporter les suites d'un siège*. Mais outre ces circonstances dont l'appréciation dépend un peu du caprice de l'opinion, il y avait encore dans cet état quelque chose de particulier et de très-puissant qui dut retenir les citoyens dans le devoir et éloigner de leur esprit toute pensée de défection, tout désir d'abandonner la patrie, je veux parler de l'intérêt, qui dirige et anime toutes les actions humaines. Et cela, dis-je, était particulier à cet État. C'est que nulle part et dans aucun État les citoyens ne jouissaient de leurs biens avec des droits égaux à ceux des Hébreux qui possédaient une part de terres et de champs égale à celle du chef, et demeuraient éternellement maîtres de la part qui leur était échue. Quelqu'un pressé par le besoin vendait-il son fonds ou sa terre, le jubilé arrivé il rentrait complètement en possession ; et toutes choses étaient tellement disposées que personne ne pût aliéner le bien-fonds qui était sa propriété. Ensuite la pauvreté ne pouvait être nulle part aussi facile à supporter que dans un pays où la charité envers le prochain, c'est-à-dire de citoyen à citoyen, devait être pratiquée comme un acte souverainement pieux et comme l'unique

moyen de se rendre Dieu propice. Il n'y avait donc de bonheur pour les Hébreux qu'au sein de leur patrie ; hors de là ils ne pouvaient trouver que dommage et opprobre. Quoi de plus merveilleusement propre, non-seulement à retenir les citoyens sur le sol de la patrie, mais aussi à les préserver des guerres civiles, en bannissant tout sujet de querelles et de discordes, que de reconnaître pour souverain, non pas un égal, mais Dieu seul, et de considérer comme un acte de souveraine piété cette charité, cet amour de citoyen à citoyen, qui s'alimentait sans cesse de la haine que les Juifs portaient aux autres nations, et que celles-ci leur renvoyaient ? Ce qui n'était pas non plus d'une médiocre importance, c'est cette discipline qui les pliait de bonne heure à une obéissance absolue, obligés qu'ils étaient de se soumettre en toutes choses aux prescriptions invariables de la loi. Ainsi il n'était permis à personne de labourer à son gré, mais seulement à de certaines époques et dans de certaines années déterminées, avec une seule et même espèce de bêtes de trait. De même, il n'était permis de semer, de moissonner, que d'une certaine manière et à une certaine époque. Leur vie enfin était comme un perpétuel sacrifice à l'obéissance. (Sur ce sujet, voyez notre chap. V : *De l'usage des cérémonies*.) Ainsi habitués à des pratiques invariablement les mêmes, cette servitude dut leur paraître la vraie liberté. Personne ne désirait ce qui était défendu, mais bien ce qui était ordonné par la loi. Mais ce qui ne contribua pas non plus médiocrement à entretenir ces bonnes dispositions chez les Hébreux, c'est que la loi leur faisait un devoir à certaines époques de l'année de se livrer au repos et à la joie, et cela pour obéir non pas aux vœux de leur cœur, mais à Dieu de tout leur cœur. Trois fois l'an ils étaient les convives de Dieu (voyez le *Deutéronome*, chap. XVI). Le septième jour de la semaine, ils devaient s'abstenir de tout travail et se livrer au repos. En outre, certaines autres époques étaient désignées pendant lesquelles les plaisirs honnêtes et les festins leur étaient non-seulement permis, mais ordonnés. Et je ne pense pas qu'on puisse rien imaginer de plus efficace pour gouverner les esprits des hommes. Rien ne les charme davantage que cette joie qui a son origine dans la dévotion, laquelle est un mélange d'admiration et d'amour [66]. D'ailleurs ils étaient prémunis contre le dégoût qu'amène la longue habitude des mêmes choses par la rareté et la variété des cérémonies usitées dans les jours de fête. Ajoutez à cela ce souverain respect pour le temple qui fut tel pour les Hébreux qu'ils se montrèrent toujours religieux observateurs des cérémonies particulières qu'ils devaient accomplir selon la loi avant d'y

entrer. C'est au point qu'aujourd'hui même les Hébreux ne sauraient lire sans un profond sentiment d'horreur le récit du crime de Manassé, qui osa élever une idole au milieu du temple. À l'égard des lois religieusement conservées au fond du sanctuaire, même profond respect de la part du peuple. Aussi n'avait-on à craindre de sa part ni rumeurs, ni jugements anticipés. Qui oserait porter un jugement sur les choses divines ? À tous les ordres prescrits, ou par les réponses de Dieu parlant dans le temple, ou par les lois établies de Dieu lui-même, les Hébreux devaient obéir sur-le-champ et sans examen.

Je crois avoir montré brièvement, il est vrai, mais assez clairement les avantages de la constitution des Hébreux. Reste à rechercher maintenant pourquoi les Hébreux ont été si souvent infidèles à la loi, si souvent réduits en servitude, et quelles causes enfin ont amené leur ruine complète. Quelqu'un dira peut-être qu'il faut attribuer cette décadence à l'esprit séditieux de la nation ? Mais cette explication est puérile ; pourquoi en effet la nation juive a-t-elle été plus séditieuse que les autres ? est-ce la nature qui l'a faite ainsi ? Mais la nature ne crée pas des nations, elle crée des individus qui ne se distinguent en différentes nations que par la diversité de la langue, des lois et des mœurs. C'est de ces deux choses seules, les lois et les mœurs, que dérivent pour chaque nation un caractère particulier, une manière d'être particulière, tels ou tels préjugés particuliers. Si donc on devait accorder que les Hébreux ont eu plus que tous les autres hommes l'esprit de sédition, c'est à un vice des lois et des mœurs qu'ils reçurent de leurs législateurs qu'il faudrait l'imputer. Et certes, il est incontestable que si Dieu eût voulu que leur empire eût plus de persistance, il eût donné au peuple d'autres droits, d'autres lois, et institué un autre mode d'administration. Qu'avons-nous donc autre chose à dire, si ce n'est qu'ils eurent contre eux la colère de leur Dieu : non-seulement, comme le dit Jérémie (chap. XXXII, vers. 31) depuis la fondation de la ville, mais dès l'institution des lois ? C'est ce qu'Ézéchiel (chap. XX, vers. 25) témoigne par ces paroles : *Je leur ai donné de mauvaises institutions, et des lois qui ne laissent à la nation aucune chance de durée ; je les ai souillés de leurs propres présents, lorsqu'ils offraient pour leurs péchés ce qui sort le premier du sein de la mère* (c'est-à-dire les premiers-nés), *parce que je voulais consommer leur ruine et leur apprendre que je suis Jéhovah*. Pour comprendre ces paroles et la cause de la ruine de l'État, il faut qu'on sache qu'il avait d'abord été résolu que l'on confierait le ministère sacré à tous les

premiers-nés et non aux seuls Lévites (voyez les *Nombres*, chap. III, vers. 17). Mais le peuple tout entier, à l'exception des Lévites, ayant adoré le veau d'or, les premiers-nés furent répudiés par Dieu et déclarés souillés ; les Lévites furent choisis à leur place. Or, plus je considère cette modification dans la constitution, plus je songe aux paroles de Tacite, que dans ce temps-là Dieu songea moins à la prospérité du peuple qu'à la vengeance (*Hist*., I, 3), et je ne puis assez m'étonner que la colère céleste ait été assez grande pour que Dieu se soit servi des lois, qui n'ont d'ordinaire d'autre but que la gloire, le salut et la sécurité du peuple tout entier, comme d'un instrument de vengeance et de châtiment général, à tel point qu'elles aient paru moins des lois accommodées au bien-être du peuple que des peines et des supplices infligés à la nation. Tous les dons en effet que les citoyens étaient obligés de faire aux Lévites et aux prêtres, la nécessité de racheter les premiers-nés, de payer un certain impôt par tête, le privilège exclusif pour les Lévites d'approcher des choses sacrées, tout cela accusait sans cesse le peuple et lui rappelait son impureté primitive et la réprobation dont il était l'objet. Les Lévites d'ailleurs l'accablaient sans cesse de mille reproches. Car il n'est pas douteux qu'au milieu de cette multitude de Lévites il ne se rencontrât un grand nombre de misérables théologiens, véritablement intolérables. Et de là chez le peuple l'habitude d'observer d'un œil ennemi les actions des Lévites, qui après tout étaient des hommes, et, comme il arrive, de les accuser tous du crime d'un seul. Par suite, de perpétuelles rumeurs. Ajoutez l'obligation de nourrir des hommes oisifs, odieux, et qui ne se rattachaient point au peuple par les liens du sang, charge qui paraissait particulièrement pesante quand les vivres étaient chers. Les Lévites étant donc plongés dans l'oisiveté, les miracles éclatants ayant cessé, enfin les pontifes n'étant plus des hommes d'un choix sévère, faut-il s'étonner que l'esprit religieux d'un peuple irrité à la fois et avare ait commencé à se refroidir et à s'éloigner peu à peu d'un culte qui, bien que divin, lui était ignominieux et même suspect, pour en désirer un nouveau, que les chefs (qui aspirent toujours à s'emparer exclusivement du souverain pouvoir), pour s'attacher le peuple et le détourner des pontifes, lui aient fait toutes sortes de concessions, et aient introduit dans la patrie de nouveaux cultes ? Mais si la république eût été instituée d'après le plan primitif, droits et honneurs, toutes choses eussent été égales pour toutes les tribus, et l'État eût joui d'une sécurité complète. Quel homme consentirait à violer les droits sacrés de ceux qui lui sont unis par les liens du sang ? qui n'aimerait

à remplir un devoir de religion en nourrissant des frères ou des parents ? qui ne se plairait à être instruit par eux dans l'interprétation des lois, à recevoir de leur bouche les réponses divines ? Et puis, toutes les tribus eussent été unies entre elles par un lien beaucoup plus étroit, si elles eussent toutes exercé également le droit d'administrer les choses sacrées. Il y a plus, tout danger eût disparu, si l'élection des Lévites n'avait pas eu pour cause la colère et la vengeance. Mais, comme nous l'avons déjà dit, les Hébreux furent l'objet de la colère de leur Dieu, qui, pour répéter les paroles d'Ézéchiel, les souilla de leurs propres présents, en leur renvoyant les fruits du sein maternel, afin de consommer leur ruine. Toutes ces explications d'ailleurs, l'histoire les confirme. À peine le peuple dans le désert eut-il quelque repos, que plusieurs, élevés au-dessus du peuple par leur rang et leur naissance, supportèrent difficilement cette élection des Lévites, et en prirent occasion de supposer que Moïse établissait et instituait toutes choses, non d'après les ordres de Dieu, mais selon son caprice. N'avait-il pas choisi sa tribu de préférence à toutes les autres, et donné éternellement à son frère le droit du pontificat ? Aussi vont-ils trouver Moïse en grand tumulte, s'écriant que tous les Hébreux sont également saints et que sa propre autorité sur tout le peuple est une infraction au droit. Moïse ne peut les apaiser ; mais un miracle s'accomplit en témoignage de sa mission, et les rebelles sont tous exterminés. De là une nouvelle sédition à laquelle prend part le peuple entier, persuadé que la cause de la mort des siens, c'est moins le jugement de Dieu que l'artifice de Moïse. Celui-ci ne parvint à calmer le peuple qu'après qu'une horrible peste l'eut abattu, à ce point que la mort lui paraissait préférable à la vie. La sédition cessa plutôt que la concorde ne s'établit. C'est ce qu'atteste l'Écriture dans le *Deutéronome* (chap. XXXIII, vers. 21), où Dieu, après avoir prédit à Moïse que le peuple, après sa mort, sera infidèle au vrai culte, ajoute : *Je connais les passions du peuple, je sais ce qu'il médite en son esprit, maintenant que je ne l'ai pas encore conduit dans la terre que je lui ai promise par serment*. Et peu après, Moïse dit lui-même au peuple : *Je connais votre cœur rebelle et votre esprit séditieux. Si pendant ma vie vous vous êtes révoltés contre Dieu, combien plus le ferez-vous après ma mort !* Et c'est en effet ce qui arriva, comme cela est assez connu. De là de grands changements, une licence effrénée, le luxe et la paresse, et par suite toutes choses inclinant à leur ruine, jusqu'à ce que le peuple, plusieurs fois réduit en servitude, rompit brusquement avec le droit divin et réclama un roi mortel, voulant substituer au temple une cour

véritable, et fonder la confédération des tribus, non plus sur le droit divin et le pontificat, mais sur le pouvoir royal. Mais ce nouveau gouvernement ouvrit la porte à de nouvelles séditions, qui amenèrent finalement la ruine de l'État. Qu'y a-t-il en effet de moins supportable aux rois qu'une autorité précaire, et une puissance rivale au sein même de leur puissance ? Les premiers qui furent élevés de la condition privée à la royauté furent satisfaits de leur nouvelle dignité ; mais leurs fils, qui montèrent sur le trône par droit de légitime succession, peu à peu modifièrent toutes les institutions, afin de s'approprier le pouvoir entier, qui leur échappait en partie, tant que les lois ne dépendaient pas de leur volonté, mais étaient remises sous la sauvegarde du pontife, qui les conservait dans le sanctuaire et les interprétait au peuple. Ils étaient donc soumis comme leurs sujets à l'empire des lois ; ils ne pouvaient les abroger, ni en instituer de nouvelles et leur conférer la même autorité qu'aux anciennes. Et puis, le droit des Lévites défendait aux rois comme aux sujets, profanes qu'ils étaient, d'administrer les choses sacrées ; de plus, ils se trouvaient avec toute leur puissance à la merci du caprice du premier homme qui se faisait reconnaître pour prophète, comme il est arrivé en plusieurs rencontres. On sait avec quelle liberté Shamuel donnait ses ordres à Saül, et avec quelle facilité, pour une seule faute, il transporta le pouvoir dans les mains de David. Les rois voyaient donc un autre pouvoir contre-balancer sans cesse leur autorité, et n'avaient qu'une autorité précaire. Pour surmonter ces obstacles, ils imaginèrent d'élever d'autres temples aux dieux ; car de cette façon ils n'étaient pas obligés de consulter les Lévites, et de chercher des hommes qui voulussent bien prophétiser en leur faveur au nom de Dieu, afin de les opposer aux vrais prophètes. Mais, malgré tous leurs efforts, ils n'obtinrent jamais l'objet de leurs vœux. En effet les prophètes, prêts à tout, attendaient le moment favorable, un nouveau règne, par exemple, toujours précaire, tant que subsiste le souvenir du précédent : alors ils suscitaient facilement quelque roi revêtu de l'autorité divine, renommé par ses vertus, et qui venait revendiquer le droit divin, et s'emparer légitimement ou du pouvoir tout entier, ou d'une partie du pouvoir. Mais les prophètes n'obtenaient encore par ce moyen aucun résultat satisfaisant ; car s'ils chassaient de l'état un tyran, les causes de la tyrannie n'en subsistaient pas moins. Ils ne faisaient qu'acheter un nouveau tyran au prix de beaucoup de sang. Ainsi il n'y avait point de fin aux désordres et aux guerres civiles, les mêmes

raisons subsistant toujours de violer le droit divin ; elles ne disparurent qu'avec l'État lui-même.

Nous voyons par les considérations précédentes comment la religion s'introduisit dans la constitution des Hébreux, et de quelle manière leur gouvernement eût pu être éternel, si la juste colère de leur divin législateur n'y eût apporté aucune modification. Mais parce que les choses ne purent se passer ainsi, il dut périr. Nous n'avons parlé ici que du premier empire ; c'est que le second fut à peine une ombre du premier. Les Hébreux étaient alors soumis à la domination persane, et quand ils eurent recouvré la liberté, les pontifes s'emparèrent du pouvoir exécutif et disposèrent d'une puissance absolue. De là chez les prêtres d'ambitieux efforts pour envahir à la fois le trône et le pontificat : voilà pourquoi nous n'avons pas dû insister sur le second empire. Quant au premier, avec les chances de durée que nous croyons qu'il avait selon sa primitive constitution, peut-il être imité, doit-il être imité autant que cela est possible ? c'est ce qui ressortira des considérations qui vont suivre. Nous voulons seulement, pour accomplir toute cette recherche, faire une remarque que nous avons déjà indiquée, savoir, qu'il est démontré par ce chapitre que le droit divin ou religieux est fondé sur un pacte, à défaut duquel il n'existe d'autre droit que le droit naturel, et que c'est pour ce motif que les Hébreux n'étaient tenus par la religion à aucun amour pour les autres nations, qui n'avaient point pris part à ce pacte, en sorte que la charité n'était chez eux un devoir qu'entre concitoyens.

CHAPITRE XVIII
-
Quelques principes politiques déduits de l'examen de la république des Hébreux et de leur histoire

Quoique la constitution hébraïque, telle que nous l'avons conçue dans le précédent chapitre, pût subsister éternellement, il n'est plus possible aujourd'hui de l'imiter, et ce serait une entreprise très-déraisonnable. Car celui qui voudrait transférer ses droits à Dieu devrait former, à la manière de la nation hébraïque, une alliance expresse avec Dieu ; ce qui exigerait non-seulement la volonté de celui qui abandonnerait ses droits, mais encore celle de Dieu. Or Dieu n'a-t-il pas déclaré par les apôtres que désormais l'alliance de la Divinité avec l'homme ne serait écrite ni avec de l'encre, ni sur des tables de pierre, mais dans le cœur de chacun par l'Esprit divin ? Ensuite cette forme de gouvernement ne saurait être de quelque utilité qu'à un peuple qui voudrait se concentrer en lui-même, sans relations au dehors, s'enfermer dans ses frontières et se séparer du reste du monde, et non point à un peuple qui a besoin d'avoir des relations continuelles avec ses voisins. Voilà pourquoi une pareille forme de gouvernement ne pourrait convenir qu'à un très-petit nombre de peuples. Toutefois, bien que la constitution hébraïque ne soit pas à imiter en bien des points, il en est beaucoup cependant qui méritent d'être remarqués et qu'on pourrait même lui emprunter très-utilement. Mais comme mon dessein, ainsi que j'en ai déjà averti, n'est pas de composer un traité complet de politique, je ne parlerai que de celles des institutions des Hébreux qui se rattachent à mon objet.

Je remarquerai premièrement que la royauté de Dieu dans l'État ne s'opposait point à ce qu'on revêtît un homme de la souveraine majesté, et qu'on remît entre ses mains le souverain pouvoir. En effet, les Hébreux, après avoir transféré leurs droits à Dieu, ne donnèrent-ils pas le souverain pouvoir à Moïse, qui seul possédait le droit d'établir et d'abolir les lois au nom de Dieu, de choisir les ministres du culte, de juger, d'instruire, de châtier le peuple, enfin de commander à tous d'une manière absolue ? Ensuite, bien que les ministres du culte fussent les interprètes de la loi, il ne leur appartenait point de juger les citoyens et d'en exclure aucun de la communauté politique ; c'était le droit exclusif des juges et des chefs

choisis au sein du peuple (voyez *Josué*, chap. VI, vers. 26 ; *Juges*, chap. XXI, vers. 18 et 1 ; et *Shamuel*, chap. XIV, vers. 24). Si nous venons maintenant à considérer attentivement l'histoire des Hébreux et leurs vicissitudes, nous rencontrerons beaucoup d'autres institutions politiques dignes d'être remarquées : en voici quelques-unes.

I. On ne vit aucune secte particulière au sein de la religion que dans le second empire, lorsque les pontifes prirent possession du droit de porter des décrets et de diriger les affaires de l'État, et que, pour conserver éternellement ce droit, ils usurpèrent le pouvoir exécutif et voulurent être appelés du nom de rois. Ce fait s'explique de lui-même. Dans le premier empire, aucun décret ne pouvait recevoir son nom des pontifes, ceux-ci n'ayant pas le droit de porter des décrets, mais simplement de transmettre les réponses de Dieu aux questions soit des chefs, soit des assemblées. Ils ne devaient par conséquent avoir aucun désir de susciter de nouveaux décrets ; ils durent plutôt défendre et maintenir les usages reçus et consacrés par la tradition. Quel autre moyen avaient-ils de conserver intacte leur indépendance contre le mauvais vouloir des chefs que de veiller à ce que les lois ne fussent point corrompues ? Mais quand ils eurent joint au pontificat le pouvoir d'administrer l'État, chacun d'eux, dans les choses qui concernent la religion comme dans tout le reste, se mit en devoir de rendre son nom glorieux en réglant toutes choses par l'autorité pontificale et en faisant chaque jour sur les cérémonies, sur la foi, sur toutes choses, de nouveaux décrets dont ils voulurent égaler la sainteté et l'autorité à celles des lois de Moïse. De là la religion inclinant de plus en plus à de misérables superstitions, de là le vrai sens et la vraie interprétation des lois de plus en plus corrompus. Ajoutez à cela que dans le principe, lorsque les pontifes se frayaient la voie au souverain pouvoir, ils consentaient à tout dans le but de gagner le peuple, donnant leur approbation à toutes les actions de la multitude, même les plus impies, et accommodant les saintes Écritures à la corruption des mœurs les plus dissolues. J'invoquerai sur ce point le témoignage de Malachie ; il réprimande avec énergie les prêtres de son temps, les appelle les contempteurs du nom de Dieu, et les poursuit de ces reproches sévères : " *Les livres du pontife sont le sanctuaire de la science, et c'est de sa bouche qu'on vient apprendre la loi, parce qu'il est l'envoyé de Dieu ; mais vous, vous vous êtes écartés de la droite voie, et vous avez fait de la loi un sujet de scandale pour plusieurs : Vous avez corrompu le pacte fait avec Lévi, dit le Dieu des armées.* " Et, continuant de la sorte, il

les accuse d'interpréter la loi selon leur bon plaisir, et dans l'oubli de Dieu, de ne songer qu'à leur intérêt. Or il est certain que les pontifes ne purent commettre ces infidélités si adroitement qu'elles échappassent aux regards des sages, surtout lorsque, dans l'excès de leur audace, ils en vinrent à prétendre qu'il n'y avait de rigoureusement observables que les lois écrites, et que, quant aux décrets que les pharisiens (les pharisiens, comme l'atteste Josèphe dans ses *Antiquités*, se recrutaient dans les derniers rangs du peuple) appelaient la tradition de leurs pères, rien ne commandait de la respecter. Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter que l'esprit de flatterie des pontifes envers le peuple, la corruption de la religion et des lois, et l'incroyable accroissement de ces dernières, n'aient été fréquemment l'occasion de querelles et de dissensions que rien ne put apaiser. Quand des hommes égarés par la superstition se divisent et luttent entre eux, soutenus les uns et les autres par l'autorité publique, vous essayeriez en vain de les réunir et de rétablir entre eux la concorde ; c'est une nécessité qu'ils se détachent les uns des autres et forment des sectes diverses.

II. Il est digne de remarque que les prophètes, qui n'étaient rien dans l'État, par le pouvoir qu'ils avaient de distribuer les avertissements et les reproches irritaient plutôt le peuple qu'ils ne le corrigeaient, et qu'au contraire les rois, qui avaient le pouvoir de châtier, se faisaient obéir docilement. Mais les rois pieux ne purent souvent supporter les prophètes, à cause du droit dont ceux-ci étaient revêtus de prononcer sur la justice et l'injustice de toutes choses, et de châtier même les rois pour les actions publiques ou particulières exécutées contre leur sentiment. Le roi Asa, qui, d'après le témoignage de l'Écriture, fut un roi pieux, fit jeter le prophète Hananias sous la roue d'un moulin (voyez *Paralipomènes*, liv. II, chap. XII), pour avoir osé lui reprocher ouvertement d'avoir conclu un traité avec le roi d'Arménie. Beaucoup d'autres exemples qu'il serait facile de citer montreraient que la religion reçut plus de dommage que de profit de cette liberté de parole des prophètes, et je pourrais ajouter que l'excès de leurs droits fut l'origine d'un grand nombre de guerres civiles.

III. Il est encore remarquable que pendant tout le temps que le peuple eut le pouvoir entre les mains, il n'y eut qu'une seule guerre civile, et encore cessa-t-elle sans laisser aucune trace, les vainqueurs ayant pris compassion des vaincus, à tel point qu'ils s'efforcèrent de toutes les manières de leur rendre à la fois l'honneur et le pouvoir. Mais lorsque le

peuple, qui n’était point habitué aux rois, eut changé la première forme de gouvernement en la forme monarchique, il n’y eut plus de terme aux guerres civiles, et telle fut l’atrocité des combats qu’il n’y a rien de pareil dans les annales de l’histoire. En un seul combat (peut-on le croire ?) cinquante mille Israélites furent massacrés par ceux de Juda. Dans un autre combat, les Israélites, à leur tour, font un grand massacre de ceux de Juda (l’Écriture ne donne point le nombre des morts), s’emparent de la personne du roi, jettent presque par terre les murs de Jérusalem, et sans respect pour le temple lui-même (ce qui montre que leur colère n’eut ni frein ni limites), ils le pillent et le dépouillent ; puis, chargés du butin pris sur leurs frères, rassasiés de sang, traînant à leur suite des otages, et laissant le roi dans un royaume dévasté, ils mettent enfin bas les armes, fondant leur sécurité moins sur la bonne foi de ceux de Juda que sur leur faiblesse. Ceux-ci, en effet, quelques années après, ayant refait leurs forces, engagent un nouveau combat, dans lequel la victoire reste encore aux Israélites, qui égorgent cent vingt mille enfants de Juda, emmènent en captivité femmes et enfants au nombre de deux cent mille, emportent encore un riche butin ; puis enfin, épuisés par ces combats et par beaucoup d’autres racontés au long dans leur histoire, ils deviennent la proie de leurs ennemis. Mais si nous voulons reporter notre pensée à ces temps où les Hébreux ont joui d’une paix pleine et entière, quel contraste ! Souvent, avant les rois, quarante années se sont écoulées, et même une fois (ce qui semble incroyable) quatre-vingts années, sans guerre ni à l’extérieur ni à l’intérieur, dans une tranquillité parfaite. Au contraire, les rois, maîtres du gouvernement, ne combattant plus pour obtenir la paix et la liberté, mais pour acquérir de la gloire, entreprirent tous, à l’exception de Salomon (dont le génie et la sagesse devaient mieux éclater pendant la paix), des guerres sans cesse renaissantes, comme on peut le lire dans l’histoire des Juifs. Ajoutez à cela cette funeste passion de régner, qui ensanglanta plus d’une fois les marches du trône. Enfin les lois, tant que dura le gouvernement du peuple, furent défendues contre la corruption et constamment observées. C’est qu’avant les rois, il y eut peu de prophètes qui vinssent apporter des avertissements au peuple, et qu’après leur élection, il y en eut un grand nombre. Hobadias ne sauva-t-il pas cent prophètes de mort violente, et ne les cacha-t-il pas, de peur qu’ils ne fussent enveloppés avec les autres dans le même massacre ? Nous ne voyons pas non plus que le peuple ait été trompé par de faux prophètes, si ce n’est après qu’il eut remis le pouvoir dans les mains des rois, auxquels les prophètes

s'efforçaient de complaire. Il faut remarquer encore que le peuple, dont l'esprit souple s'élève ou s'abaisse selon les circonstances, se corrigeait facilement dans l'adversité, revenait à Dieu, rétablissait les lois, et de cette manière échappait au danger, au lieu que les rois, dont l'esprit est sans cesse enflé d'orgueil et qui ne sauraient fléchir sans honte, restèrent obstinément attachés à leurs vices jusqu'à la ruine entière de Jérusalem.

Ces considérations montrent clairement :

I. Qu'il n'y a rien de plus funeste à la fois à la religion et à l'État que de confier aux ministres du culte le droit de porter des décrets ou d'administrer les affaires publiques ; qu'au contraire, toutes choses demeurent bien établies, lorsqu'ils se renferment dans les limites de leurs attributions et qu'ils se bornent à répondre aux questions qui leur sont adressées, et, en tout cas, restreignent leurs enseignements et leurs actes administratifs aux choses reçues et consacrées par un long usage.

II. Que rien n'est si périlleux que de rapporter et de soumettre au droit divin des choses de pure spéculation, et d'imposer des lois aux opinions qui sont ou peuvent être un sujet de discussion parmi les hommes. Le gouvernement en effet ne peut être que violent là où les opinions, qui sont la propriété de chacun et dont personne ne saurait se départir sont imputées à crime ; il y a plus, dans un tel pays, le gouvernement est ordinairement le jouet des fureurs du peuple. Ainsi Pilate, cédant à la colère des pharisiens, fit crucifier le Christ qu'il croyait innocent. Ensuite les pharisiens, pour dépouiller les riches de leurs dignités, se mirent à agiter les questions religieuses et à accuser d'impiété les saducéens ; et, à l'exemple des pharisiens, les plus détestables hypocrites, agités de la même rage, qu'ils décoraient du nom de zèle pour les droits de Dieu, s'acharnèrent à persécuter des hommes recommandables par leurs vertus et odieux par cela même au peuple, décriant publiquement leurs opinions et allumant contre eux la colère d'une multitude effrénée. Or comme cette licence religieuse se déguise sous le masque de la religion, elle échappe à tout moyen de répression là surtout où le souverain a introduit quelque secte dont il n'est pas lui-même le chef. Car alors les hommes qui dirigent l'État ne sont plus considérés comme les interprètes du droit divin, mais comme de simples sectaires qui reconnaissent dans les docteurs de la secte les légitimes interprètes de ce droit. Et voilà pourquoi, aux yeux du peuple, l'autorité des magistrats touchant les croyances religieuses est de nulle valeur ; celle des

docteurs, au contraire, est toute-puissante, au point que les rois mêmes doivent, selon lui, se soumettre docilement à leurs interprétations. Pour mettre les États à l'abri de tous ces maux, on ne saurait imaginer rien de mieux que de faire consister la piété et le culte tout entier dans les œuvres, à savoir, dans l'exercice de la charité et de la justice, et de laisser libre le jugement de chacun sur tout le reste. Mais nous reviendrons abondamment sur ce sujet.

III. On voit encore combien il importe pour l'État et pour la religion de confier au souverain le droit de décider de la justice et de l'injustice. Car si ce droit de juger la valeur morale des actions n'a pu être confié aux divins prophètes qu'au grand dommage de l'État et de la religion, combien moins devra-t-il l'être à des hommes qui n'ont ni la science qui prévoit l'avenir, ni la puissance qui opère les miracles ! Mais c'est encore un sujet que je me réserve de traiter spécialement.

IV. On voit enfin combien il est funeste à un peuple qui n'a point l'habitude de l'autorité royale et qui est déjà en possession d'une constitution, de se donner un gouvernement monarchique. Car ni le peuple ne pourra supporter un gouvernement si absolu, ni le roi respecter ces lois et ces droits du peuple institués par un pouvoir moins puissant. Encore bien moins se résoudra-t-il à défendre une législation dans l'institution de laquelle on n'a pu avoir égard au roi, mais seulement au peuple, ou au conseil qui administrait les affaires publiques, à tel point qu'en prenant la défense des anciens droits du peuple, il s'en ferait l'esclave au lieu d'en être le maître. Le nouveau monarque fera donc tous ses efforts pour instituer de nouvelles lois, réformer la constitution à son profit, et rendre moins facile au peuple d'enlever aux rois l'autorité souveraine que de la leur abandonner. Je ne puis m'empêcher d'ajouter qu'il ne serait pas moins dangereux de mettre à mort le roi, fût-il mille fois constaté qu'il est un tyran. Car le peuple, habitué à l'autorité royale, dompté par elle, prendra en mépris et en dérision une autorité inférieure, et un roi tué, il se verra bientôt contraint, comme autrefois les prophètes, de lui élire un successeur, qui sera tyran, non plus volontairement, mais par nécessité. De quel œil pourra-t-il voir autour de lui des citoyens, les mains souillées d'un sang royal, faire gloire de leur parricide comme d'une belle action ? Ajoutez que le crime n'a été commis que pour lui être un exemple et un avertissement à lui-même. Sans aucun doute, s'il veut être véritablement roi, ne point

reconnaître le peuple pour le juge des rois et pour son maître, et ne point se contenter d'un règne précaire, il doit d'abord venger la mort de son prédécesseur, et avoir ainsi par devers lui un exemple qui ôte au peuple l'audace de commettre une seconde fois le même forfait. Or il ne pourra guère venger la mort du tyran par le supplice des citoyens sans défendre la cause du tyran, approuver ses actions, et par conséquent marcher sur ses traces. De là vient que le peuple peut bien changer souvent de tyran, mais non pas s'affranchir de la tyrannie, non plus que substituer à la monarchie une autre forme de gouvernement. Il y a de cela un funeste exemple chez le peuple anglais, qui s'est efforcé de donner au meurtre d'un roi les apparences de la justice. Le roi mort, il fallut bien tout au moins changer la forme du gouvernement ; mais après que des flots de sang eurent été répandus, on n'eut rien de mieux à faire que de saluer sous un autre nom un nouveau monarque (comme s'il n'eût été question que d'un nom !), qui ne pouvait se maintenir sur le trône qu'en détruisant, jusque dans ses derniers rejetons, la race royale, qu'en massacrant les citoyens amis ou suspects d'être amis du roi, qu'en faisant la guerre pour éviter l'esprit d'opposition que fait naître la paix, afin que le peuple, occupé d'événements nouveaux, oubliât les sanglantes exécutions qui avaient détruit la famille royale. Aussi la nation s'aperçut-elle, mais trop tard, qu'elle n'avait rien fait autre chose pour le salut de la patrie que de violer les droits d'un roi légitime et changer l'état des choses en un état pire. Elle résolut donc de revenir en arrière, et n'eut de repos que lorsque toutes choses eurent été rétablies dans leur état primitif. Mais quelqu'un prétendra peut-être, en objectant l'exemple du peuple romain, que le peuple peut aisément s'affranchir de la tyrannie : je ne vois là, au contraire, qu'une nouvelle confirmation de mon opinion. En effet, bien que le peuple romain ait pu, plus facilement qu'un autre, se débarrasser d'un tyran et changer la forme du gouvernement, parce qu'à lui seul appartenait le droit d'élire le roi et son successeur, et aussi parce qu'étant formé d'hommes enclins à la sédition et adonnés au crime, il n'avait jamais pris l'habitude d'obéir aux rois (sur six n'en avait-il pas égorgé trois ?) ; néanmoins tous ces efforts n'aboutirent jamais qu'à remplacer un tyran unique par plusieurs autres, qui l'occupèrent misérablement à des guerres extérieures et intérieures sans cesse renaissantes, jusqu'à ce qu'enfin l'État tomba de nouveau aux mains d'un monarque, avec un changement de nom pour toute modification, comme en Angleterre. En ce qui concerne les États confédérés de la Hollande, ils

n’eurent jamais de rois, que nous sachions, mais des comtes, auxquels ne fut jamais confié le droit souverain. En effet, à voir la toute-puissance des États confédérés de la Hollande du temps du comte de Leicester, il est permis d’induire qu’ils se réservèrent toujours, avec le droit de rappeler aux comtes leur devoir, le pouvoir de défendre ce droit ainsi que la liberté des citoyens, et si les comtes dégénéraient en tyrans, d’en tirer vengeance, enfin de modérer si bien leur puissance qu’ils ne pussent rien faire qu’avec la permission et l’approbation des États confédérés. D’où il résulte que ce fut toujours aux États qu’appartint le pouvoir et la majesté suprême, que le dernier comte s’efforça d’usurper ; et tant s’en faut qu’ils aient abandonné l’autorité souveraine qu’ils ont relevé l’empire sur le penchant de sa ruine. Ces exemples confirment donc ce que nous avons avancé, qu’il faut toujours conserver la forme de gouvernement existante, et qu’on ne saurait la changer sans courir le danger d’une ruine complète. Telles sont les remarques que j’ai cru à propos de faire à l’occasion des institutions hébraïques.

CHAPITRE XIX
-
On établit que le droit de régler les choses sacrées appartient au souverain, et que le culte extérieur de la religion, pour être vraiment conforme à la volonté de Dieu, doit s'accorder avec la paix de l'État

Lorsque j'ai établi ci-dessus que ceux qui ont le pouvoir en main ont seuls un droit absolu sur toutes choses, et que de leur volonté seule dépend le droit tout entier, je n'ai pas entendu parler simplement du droit civil, mais aussi du droit sacré, dont ils sont à la fois les interprètes et les soutiens. C'est un point sur lequel je veux insister et dont je veux traiter d'une manière complète dans ce chapitre, parce qu'il est beaucoup de personnes qui nient absolument que le droit de régler les choses sacrées appartienne à ceux qui sont à la tête des affaires publiques, et qui refusent de les reconnaître pour interprètes du droit divin, prenant de là pleine permission de les accuser, de les traduire en jugement, et même (comme autrefois saint Ambroise à l'égard de l'empereur Théodose) de les bannir du sein de l'Église. Que ces personnes introduisent de la sorte dans l'État un principe de division et même s'ouvrent un chemin vers l'autorité suprême, c'est ce que nous montrerons plus tard dans ce chapitre ; je veux prouver auparavant que la religion n'acquiert force de droit que par le décret seul de ceux qui possèdent le droit de commander, que Dieu ne peut fonder son royaume parmi les hommes que par le moyen des souverains, et, en outre, que le culte et l'exercice de la piété doivent être d'accord avec la tranquillité et l'utilité publique, et par conséquent déterminés par le souverain qui doit de plus être l'interprète des choses sacrées. Je parle ici expressément de l'exercice de la piété et du culte extérieur de la religion, et non pas de la piété en elle-même, et du culte intérieur adressé à la Divinité, ou des moyens par lesquels l'esprit se dispose intérieurement à honorer Dieu dans toute l'intégrité de la conscience. Le culte intérieur adressé à la Divinité et la piété en elle-même appartiennent en propre à chacun (comme nous l'avons montré à la fin du chapitre VII) et ne peuvent être soumis à la volonté d'un autre. Or que faut-il entendre ici par royaume de Dieu ? c'est ce que le chapitre XIV, je pense, a suffisamment mis en lumière. Là, en

effet, nous avons montré que celui-là remplit la loi de Dieu qui pratique la justice et la charité selon l'ordre de Dieu : d'où il suit que le royaume de Dieu existe là où la justice et la charité ont force de droit et s'imposent à titre de loi.

Peu importe du reste que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la simple lumière naturelle ou par révélation. Qu'importe la manière dont ce culte est révélé aux hommes, pourvu qu'il obtienne un empire absolu et qu'il soit pour eux une loi souveraine ? Si donc je montre que la justice et la charité ne peuvent recevoir force de droit et de loi que de ceux qui représentent le droit de l'État, j'en tirerai naturellement cette conclusion (attendu que le droit de l'État n'appartient qu'au souverain) : que la religion ne peut acquérir force de droit que par le décret seul de ceux qui possèdent le droit de commander, et que Dieu ne peut fonder son royaume parmi les hommes que par le moyen des souverains. Or que le culte de la charité et de la justice ne reçoive force de droit que de ceux qui disposent du droit de l'État, c'est ce qui résulte évidemment de ce qui précède. N'avons-nous pas montré, chap. XVI, que dans l'état de nature, le droit n'appartient pas plus à la raison qu'à la passion, et que ceux qui vivent sous les lois de la passion, aussi bien que ceux qui vivent sous les lois de la raison, ont un droit égal sur toutes les choses qui sont en leur pouvoir ? C'est pour cela que, dans l'état de nature, nous n'avons pu ni concevoir de péché possible, ni nous représenter Dieu comme un juge qui châtie les péchés des hommes ; mais il nous a paru que toutes choses se produisaient selon les lois générales de la nature universelle, et qu'il n'y avait point de différence entre le juste et l'impie, entre l'homme pur et l'homme impur (pour parler le langage de Salomon), parce qu'il n'y avait de place ni pour la justice ni pour la charité. Mais pour que les enseignements de la vraie raison, c'est-à-dire (comme nous l'avons expliqué au chapitre IV, en parlant de la loi divine) les enseignements de la Divinité elle-même eussent force de droit absolu, il a fallu que chacun fît abandon de son droit naturel dans les mains de tous, ou d'un petit nombre, ou d'un seul. Et c'est alors qu'enfin nous avons commencé à comprendre ce que c'est que justice, injustice, équité, iniquité. La justice, et en général tous les enseignements de la vraie raison, et par conséquent la charité envers le prochain, ne peuvent donc recevoir force de droit et de loi que du droit même du gouvernement, c'est-à-dire (d'après les explications que nous avons données dans le même chapitre) en vertu seulement du décret de ceux

qui ont le pouvoir en main. Or comme (ainsi que je l'ai montré) le royaume de Dieu consiste simplement dans le droit appliqué à la justice et à la charité, ou à la vraie religion, il s'ensuit, comme nous le prétendions, que le royaume de Dieu ne peut exister parmi les hommes que par le moyen de ceux qui disposent du souverain pouvoir ; peu importe, je le répète, que la religion soit révélée par la simple lumière naturelle, ou par l'intermédiaire des prophètes : la démonstration que nous avons donnée est universelle, attendu que la religion est toujours la même, et toujours également révélée par Dieu, de quelque manière qu'elle vienne à la connaissance des hommes. Voilà pourquoi, pour que la religion révélée par l'intermédiaire des prophètes eût force de droit chez les Hébreux, il fallut d'abord que chacun d'eux se dépouillât de ses droits naturels, et qu'ils s'engageassent tous ensuite d'un commun accord à n'obéir qu'aux lois qui leur seraient révélées au nom de Dieu par l'intermédiaire des prophètes, de la même manière que dans une démocratie, où tous les citoyens, d'un commun accord, prennent la résolution de se gouverner d'après les inspirations de la raison. Il est vrai que les Hébreux transmirent en outre leurs droits à Dieu, mais cet acte fut plutôt mental qu'effectif. En réalité (comme nous l'avons vu) ils conservèrent tous les droits du commandement, jusqu'au moment où ils les remirent à Moïse, qui demeura ainsi roi absolu de la nation, et qui fut exclusivement l'intermédiaire par lequel Dieu régna sur les Hébreux ; et c'est pour cette cause (à savoir que la religion ne peut obtenir force de droit que du droit même de l'État) que Moïse ne put infliger de supplice à ceux qui, avant le pacte divin, par conséquent lorsqu'ils étaient encore en possession de leurs droits naturels, violèrent le sabbat (voyez l'*Exode*, chap. XV, vers. 30), au lieu qu'il le fit après le pacte divin (voyez les *Nombres*, chap. XV, vers. 36), lorsque chacun avait renoncé à ses droits naturels et que le sabbat avait reçu du droit de l'État force de loi. C'est encore pour cette cause qu'après la ruine du gouvernement hébraïque, la religion révélée cessa d'avoir force de droit. Il est indubitable en effet qu'au moment où les Hébreux abandonnèrent leurs droits au roi de Babylone, le royaume de Dieu et le droit divin cessèrent d'exister. Par le fait même, le pacte par lequel ils s'étaient engagés à obéir à toutes les volontés de Dieu, et qui était le fondement du royaume de Dieu, se trouvait détruit, et les Hébreux n'y pouvaient plus rester fidèles, ne relevant plus d'eux-mêmes (comme dans les déserts et au sein de leur patrie), mais relevant du roi de Babylone, auquel en toutes choses (comme nous l'avons montré chap. XVI) ils étaient

obligés d’obéir. C’est ce dont Jérémie (chap. XXIX, vers. 7) les avertit expressément : *Veillez*, dit-il, *à la tranquillité de la ville, vers laquelle je vous ai conduits en captivité. Il n’y a de salut pour vous que dans son salut*. Mais s’ils devaient veiller au salut de la cité, ce ne pouvait être comme des ministres du gouvernement (n’étaient-ils pas captifs ?) mais comme des esclaves, c’est-à-dire en se pliant à une obéissance absolue, en s’abstenant de toute sédition, enfin en observant les lois et respectant les droits de l’État, bien qu’ils fussent très-différents de ceux de leur patrie, etc. Ne suit-il pas évidemment de tout cela que la religion chez les Hébreux n’acquit force de droit qu’en s’appuyant sur le droit de l’État, et que, l’État ruiné, elle cessa d’être la propriété d’un État particulier, et ne fut plus qu’un dogme universel de la raison ; de la raison, dis-je, la religion catholique ne s’étant pas encore manifestée aux hommes par la révélation ? Concluons donc que la religion, qu’elle soit révélée par la lumière naturelle, ou par la voix des prophètes, ne peut acquérir force de loi qu’en vertu d’un décret émané de ceux qui ont le droit de commander, et que Dieu ne peut avoir un royaume particulier au milieu des hommes que par l’intermédiaire du souverain. C’est ce qui suit encore, et d’une manière encore plus claire, de ce que nous avons dit, chap. IV. N’avons-nous pas montré que tous les décrets de Dieu sont de leur nature éternellement vrais et éternellement nécessaires, et qu’on ne peut concevoir Dieu comme un roi ou un législateur dictant des lois aux hommes ? Par conséquent, ni les divins enseignements de la lumière naturelle, ni les révélations des prophètes ne peuvent recevoir immédiatement de la Divinité force de loi, et ils ne l’acquièrent que par la volonté directe, ou par l’intermédiaire de ceux auxquels appartient le droit de donner des ordres et de porter des décrets. De sorte que, sans leur intermédiaire, nous ne pouvons concevoir que Dieu règne sur les hommes et gouverne les choses humaines d’après les lois de la justice et de l’équité ; ce qui est d’ailleurs confirmé par l’expérience. Nous ne voyons en effet de traces de la justice divine que là où les justes commandent ; partout ailleurs (pour répéter les paroles de Salomon), nous voyons l’homme juste et l’homme injuste, l’homme pur et l’homme impur traités de la même manière par la fortune ; et c’est ce qui a fait que plusieurs, pensant que Dieu règne immédiatement sur les hommes et fait servir la nature tout entière à leur usage, se sont pris à douter de la divine providence. - Maintenant qu’il est prouvé par l’expérience et la raison que le droit divin dépend du décret de ceux qui commandent, ne s’ensuit-il pas

que ceux qui commandent en sont encore les interprètes ? De quelle manière ? c'est ce que nous allons voir. Montrons que le culte extérieur de la religion et tout l'exercice de la piété doivent être d'accord avec la tranquillité et la conservation de l'État pour être vraiment conformes à la volonté de Dieu. Cela établi, on comprendra facilement de quelle manière le souverain doit être l'interprète de la religion et de la piété.

Il est hors de doute que la piété envers la patrie est le plus haut degré de piété auquel l'homme puisse atteindre. En effet, le gouvernement renversé, c'en est fait de toute justice et de tout bien ; tout est compromis ; la fureur et l'impiété règnent au milieu du deuil universel. D'où il résulte qu'il n'est pas d'acte pieux envers le prochain qui ne devienne impie, s'il mène à sa suite la perte de l'État, et qu'au contraire il n'est pas d'acte impie envers le prochain qui ne soit réputé pieux, s'il a pour but le salut de l'État. Par exemple, si à celui qui lutte contre moi et s'efforce de m'arracher ma tunique, j'abandonne encore mon manteau, voilà un acte de piété ; mais est-il reconnu que cela est funeste au salut de l'État, il est pieux au contraire de l'appeler en jugement, bien qu'il doive encourir la peine de mort. C'est ce qui explique la gloire de Manlius Torquatus, qui sut faire prévaloir dans son cœur le salut du peuple sur l'amour paternel. Que suit-il de là ? que de salut du peuple est la loi suprême à laquelle doivent se rapporter toutes les lois divines et humaines. Or, comme c'est au souverain seul qu'il appartient de déterminer ce qui est nécessaire au salut du peuple et à la tranquillité de l'État, et d'ordonner ce qui lui a paru convenable, n'en résulte-t-il pas qu'il n'appartient qu'au souverain de déterminer la manière dont chacun doit pratiquer la piété envers le prochain, c'est-à-dire la manière dont chacun doit obéir à Dieu ? Par là nous comprenons clairement de quelle manière le souverain est l'interprète de la religion ; nous comprenons encore que personne ne peut réellement obéir à Dieu qu'en accommodant le culte de la piété, obligatoire pour tous, à l'utilité publique, conséquemment, qu'en obéissant à tous les décrets du souverain. Ne sommes-nous pas obligés, tous sans exception, par la volonté de Dieu, à pratiquer la piété, à éviter de causer du dommage à qui que ce soit ? Et ne s'ensuit-il pas qu'il n'est permis à qui que ce soit de secourir celui-ci au détriment de celui-là, encore moins au détriment de l'État tout entier ? Ne s'ensuit-il pas que personne ne pratique la piété envers le prochain, selon les desseins de Dieu, qu'en accommodant la piété et la religion à l'utilité publique ? Or aucun particulier ne peut savoir ce qui est utile à l'État autrement que par les

décrets du souverain, qui doit seul diriger les affaires publiques ; par conséquent, personne ne saurait mettre véritablement en pratique la piété, ni obéir à Dieu, qu'en se soumettant à tous les décrets du souverain. Ces considérations sont d'ailleurs confirmées par la pratique. Le souverain a-t-il jugé digne de mort, ou déclaré ennemi, soit un citoyen, soit un étranger, un simple citoyen, ou un homme revêtu de quelque autorité publique ? il est par là même défendu aux sujets du gouvernement de lui prêter secours. C'est ainsi que les Hébreux, auxquels il était ordonné d'aimer le prochain comme eux-mêmes, étaient obligés de livrer au juge celui qui s'était rendu coupable de quelque action contraire à la loi (voyez le *Lévitique*, chap. V, vers. 1, et le *Deutéronome*, chap. XIII, vers. 8, 9) ; et s'il était condamné à mourir, de le tuer (voyez le *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 7). Ensuite, pour conserver la liberté qu'ils avaient conquise, pour continuer de jouir d'un droit absolu sur les terres qu'ils occupaient, les Hébreux durent, comme nous l'avons montré, chap. XVII, accommoder la religion à leur gouvernement particulier seul, et se séparer de toutes les autres nations. Et voilà pourquoi on leur dit : *Aime ton prochain, hais ton ennemi* (voyez *Matthieu*, chap. V, vers. 43). Lorsqu'ils eurent perdu le droit de se gouverner, et qu'ils furent conduits en captivité en Babylonie, Jérémie leur recommanda de veiller au salut de la ville dans laquelle ils étaient captifs ; et lorsque le Christ prévit leur dispersion dans tout l'univers, il leur recommanda à tous de pratiquer la piété d'une manière absolue. Tout cela ne montre-t-il pas jusqu'à la dernière évidence que la religion fut toujours accommodée au salut de l'État ? Quelqu'un fera cette question : De quel droit donc les disciples du Christ, hommes privés, se mirent-ils à prêcher la religion ? Je réponds qu'ils le firent en vertu du pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ contre les esprits impurs (voyez *Matthieu*, chap. X, vers. 1). J'ai expressément averti ci-dessus, à la fin du chapitre XVI, que c'est un devoir pour tous de demeurer fidèles, même à un tyran, à moins qu'il n'y ait un citoyen auquel Dieu a promis contre lui par une révélation non équivoque un secours particulier. Personne ne doit donc s'autoriser de l'exemple des disciples du Christ, à moins d'avoir reçu la puissance d'opérer des miracles ; ce qui est rendu plus manifeste encore par ces paroles du Christ à ses disciples : *Ne craignez point ceux qui tuent les corps* (voyez *Matthieu*, chap. XVI, vers. 28) ; car si ces paroles s'adressaient à tout le monde, c'en serait fait de tout gouvernement, et ce mot de Salomon (*Proverbes*, chap. XXIV, vers. 21) : *Mon fils, craignez Dieu et le roi*, serait un mot impie, ce

qui est complètement absurde. D'où il faut nécessairement conclure que l'autorité dont le Christ a investi ses disciples fut donnée à eux seuls en particulier, et que c'est là un exemple dont personne ne peut être reçu à s'autoriser. Quant aux raisons sur lesquelles nos adversaires s'appuient pour séparer le droit sacré du droit civil, et prouver que l'un appartient au souverain, et l'autre à l'Église universelle, je n'en tiens aucun compte ; elles sont trop frivoles pour mériter une réfutation. Ce que je ne passerai point sous silence, c'est la misérable erreur de ceux qui, pour confirmer leur séditieuse opinion (qu'on me pardonne la dureté de ce mot), citent à l'appui l'exemple du souverain pontife des Hébreux, qui eut autrefois entre les mains le droit d'administrer les choses sacrées. Comme si les pontifes n'avaient pas reçu ce droit de Moïse (qui, nous l'avons montré ci-dessus, se réserva à lui seul la souveraine autorité), et n'avaient pas pu en être dépouillés par un simple décret de Moïse ! Lui-même n'élut-il pas non-seulement Aharon, mais le fils d'Aharon, Éléazar, et jusqu'à son petit-fils Pineha, et ne leur confia-t-il pas lui-même l'administration du pontificat, qu'ensuite les pontifes conservèrent, mais de telle manière qu'ils parurent toujours n'être que des substituts de Moïse, c'est-à-dire du souverain ? En effet, ainsi que nous l'avons déjà montré, Moïse ne se choisit aucun successeur dans le commandement suprême, mais il en distribua les diverses fonctions de telle sorte que ceux qui vinrent après lui semblaient des officiers administrant un État dont le roi serait absent, et non pas mort. Dans le second empire, les pontifes possédèrent sans limites le droit en question, lorsqu'ils eurent ajouté à la puissance pontificale la puissance administrative. Le droit pontifical fut donc toujours dans la dépendance de la souveraine autorité, et les pontifes ne le possédèrent absolument qu'avec l'administration de l'État. Il y a mieux : le droit relatif aux choses sacrées appartint d'une manière absolue aux rois (comme cela résultera clairement de la fin de ce chapitre), avec cette unique exception qu'il ne leur était pas permis de mettre les mains dans les cérémonies du temple, parce que tous ceux des Hébreux qui ne se rattachaient pas par leur généalogie à Aharon étaient considérés comme profanes. Mais rien de cela ne s'est conservé dans le christianisme. Aussi ne pouvons-nous pas douter qu'aujourd'hui les choses sacrées (pour l'administration desquelles on considère les mœurs de chacun, non la famille dont il descend, et qui par conséquent n'excluent pas à titre de profanes ceux qui ont l'autorité en main) ne relèvent exclusivement du souverain. Personne ne peut recevoir que de la volonté ou

du consentement du gouvernement le droit et le pouvoir d'administrer les choses du culte, d'en choisir les ministres, d'établir et de consolider les fondements de l'Église et la doctrine qu'elle enseigne, de juger des mœurs et des actions pieuses, de retrancher quelqu'un de la communauté des fidèles ou de recevoir quelqu'un dans le sein de l'Église, enfin de pourvoir aux besoins du pauvre ; et toutes ces choses ne sont pas seulement vraies (comme nous l'avons prouvé), mais de plus elles sont strictement nécessaires tant à la religion qu'au salut de l'État. Qui ne sait combien le droit et l'autorité touchant les choses sacrées imposent au peuple, avec quelle docilité, quel respect chacun recueille les paroles de celui qui en est revêtu ? Et ne peut-on pas dire avec vérité que celui-là règne surtout sur les esprits qui dispose de cette autorité ? Vouloir donc l'enlever au souverain, c'est vouloir mettre la division dans l'État. Là est la source, comme autrefois entre les rois et les pontifes des Hébreux, de querelles et de discordes interminables. Il y a plus : celui qui s'efforce d'enlever cette autorité au souverain s'ouvre par là un chemin à la puissance absolue. Quels décrets pourra porter le souverain, si le droit dont il s'agit lui est refusé ? aucun, sans doute, ni touchant la guerre, ni touchant la paix, ni touchant toute autre chose, du moment qu'il lui faut prendre l'avis d'une autre autorité et apprendre d'elle si la mesure jugée utile est conforme ou non à la piété. Toutes choses, au contraire, ne dépendent-elles pas bien plutôt de la volonté de celui qui possède le droit de juger et de prononcer sur la piété et l'impiété, la justice et l'injustice ? L'histoire de tous les siècles est là pour nous fournir des exemples : j'en rapporterai un seul, qui tiendra lieu de tous les autres. Le pontife de Rome, qui disposait autrefois d'un droit absolu touchant les choses du culte, peu à peu parvint à ranger tous les rois sous son autorité, jusqu'à ce qu'un jour il atteignit jusqu'au faîte de l'empire. Dans la suite, malgré tous leurs efforts, les souverains, et surtout les empereurs d'Allemagne, ne purent réussir à diminuer son autorité, et loin de là, ils ne firent que l'accroître encore par leur impuissance. Ainsi donc, pour venir à bout de ce que les Romains n'avaient pu accomplir avec le fer et la flamme, des hommes d'Église n'eurent besoin que de leur plume ! Qu'on juge par là de la merveilleuse puissance du droit divin et de la nécessité de le remettre dans les mains du souverain ! Et même, pour peu que l'on veuille réfléchir aux remarques qui remplissent le précédent chapitre, on se convaincra que cette mesure n'est pas d'un médiocre avantage pour la religion et la piété. N'avons-nous pas vu ci-dessus que les prophètes eux-

mêmes, les prophètes revêtus de la puissance divine, irritèrent plutôt qu'ils ne corrigèrent les Hébreux ? C'est qu'ils étaient de simples particuliers ; et dès lors le pouvoir qu'ils avaient de répandre les avertissements, le blâme et le reproche, ne leur servit de rien devant des hommes qui, avertis ou châtiés par les rois, se soumettaient pourtant très-docilement. N'avons-nous pas vu les rois eux-mêmes, par cela seul qu'ils ne possédaient pas d'une manière absolue le droit divin, se séparer souvent de la religion et entraîner avec eux le peuple presque tout entier ? Cela ne s'est-il pas reproduit souvent, et pour la même cause, parmi les chrétiens ? On me dira peut-être : qui donc, si ceux qui ont le pouvoir en main deviennent impies, vengera les droits outragés de la piété ? ces rois impies demeureront-ils donc les interprètes de la religion ? Je réponds en disant à mon tour : Hé quoi, si les gens d'Église (qui sont des hommes, eux aussi, des hommes privés, et qui ne se préoccupent guère que de leurs intérêts), ou les autres personnes auxquelles vous voulez confier l'administration des choses sacrées se jettent dans l'impiété, demeureront-ils même alors les interprètes de la religion ? Point de doute que si ceux qui ont le commandement en main veulent lâcher la bride à leurs passions, qu'ils possèdent ou ne possèdent pas l'administration des choses sacrées, toutes choses sacrées et profanes ne se précipiteront pas moins à leur ruine ; mais avec combien plus de rapidité encore, si quelques hommes privés, à la faveur d'une sédition, veulent revendiquer le droit divin ! Voilà pourquoi on ne gagne absolument rien en refusant au souverain le droit divin : loin de là, on ne fait qu'accroître le mal. Qu'arrive-t-il, en effet ? c'est que les rois (par exemple, ceux des Hébreux auxquels ce droit ne fut point accordé d'une manière absolue) tombent dans l'impiété, et conséquemment, que la perte de l'État tout entier, d'incertaine et de possible qu'elle était, devient certaine et nécessaire. Soit donc que nous considérions la vérité du précepte en lui-même, ou la sécurité de l'État, ou l'intérêt de la religion, nous sommes également obligés d'établir que le droit divin, en d'autres termes le droit relatif aux choses sacrées, dépend absolument des décrets du souverain, et qu'à lui seul il appartient de l'interpréter et de le faire respecter. D'où il suit que ceux-là seuls sont les ministres de la parole de Dieu, qui, soumis à l'autorité souveraine, enseignent au peuple la religion de l'État, appropriée par le souverain à l'utilité publique.

Reste encore à indiquer pourquoi, dans les États chrétiens, ce droit du souverain a toujours été un objet de discussion, tandis que les Hébreux

n’ont jamais, que je sache, élevé de question sur ce point. On pourrait considérer comme une sorte de prodige qu’une chose si claire, si nécessaire, ait toujours été controversée, et que nulle part le souverain n’ait possédé ce droit sans opposition, je dis plus, sans courir le risque d’une révolte et sans causer un grand dommage à la religion. Assurément, s’il m’était impossible d’assigner une cause à ce phénomène, je ne ferais pas difficulté de croire que toutes les vues exposées dans ce chapitre ne sont que théoriques, et appartiennent à ce genre de spéculations qui n’ont aucune application possible. Mais il suffît de considérer l’origine de la religion chrétienne pour voir apparaître manifestement la cause que nous cherchons. Ce ne furent pas, en effet, des rois qui enseignèrent les premiers la religion chrétienne, mais bien de simples particuliers, qui, contre la volonté de ceux qui avaient le pouvoir en main et dont ils étaient les sujets, prirent l’habitude de haranguer le peuple dans des églises particulières, d’instituer les cérémonies sacrées, d’administrer, d’ordonner, de régler ce qui concernait le culte, et tout cela à eux seuls et sans tenir compte du gouvernement. Et lorsque après une longue suite d’années la religion s’introduisit au sein du gouvernement, les gens d’Église durent enseigner aux empereurs eux-mêmes une religion constituée par eux, et se firent facilement reconnaître pour docteurs et interprètes de la religion, pasteurs de l’Église, vicaires de Dieu sur la terre. De plus, pour empêcher les rois chrétiens de s’emparer de cette autorité, les prêtres, dans leur prévoyance, défendirent le mariage aux ministres suprêmes de l’Église et au souverain interprète de la religion. Ajoutez à cela qu’ils augmentèrent si fort le nombre des dogmes de la religion et les confondirent si bien avec la philosophie que le souverain interprète de la religion dut être grand philosophe, grand théologien, occupé de mille spéculations stériles, toutes choses qui ne sont possibles qu’à de simples particuliers disposant de nombreux loisirs. Or les choses se passèrent bien différemment chez les Hébreux : l’Église et le gouvernement n’eurent qu’une seule et même origine, et ce fut Moïse, chef suprême de l’État, qui enseigna au peuple la religion, institua le culte, en choisit les ministres. D’où il résulta, à la différence des États chrétiens, que l’autorité royale fut presque absolue sur le peuple, et que le droit relatif aux choses sacrées appartint presque absolument aux rois. Car, bien qu’après la mort de Moïse personne n’ait possédé dans l’État un pouvoir absolu, toutefois le droit de porter des décrets relativement aux choses sacrées, comme à tout le reste, appartenait (ainsi que nous l’avons montré) au chef de l’État. Ensuite le

peuple n'était pas obligé d'aller s'instruire de la religion et des pratiques de la piété plutôt auprès du pontife qu'auprès du juge suprême (voyez *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 9, 11). Enfin, quoique les rois n'eussent pas hérité des droits de Moïse dans toute leur étendue, c'était cependant de leurs décrets que dépendaient toute l'ordonnance du ministère sacré et l'élection des ministres. David ne traça-t-il pas lui-même le plan du temple (voyez *Paralipomènes*, liv. I, chap. XXVIII, vers. 11, 12, etc.) ? Parmi les Lévites, n'en choisit-il pas vingt-quatre mille pour les chants sacrés, six mille entre lesquels devaient être pris les juges et les préteurs, quatre mille pour veiller aux portes, quatre mille enfin pour jouer des instruments (voyez même livre, chap. XXIII, vers 4, 5) ? ne les divisa-t-il pas ensuite en cohortes (dont il choisit encore les chefs), afin qu'elles se succédassent chacune à leur tour dans l'administration des choses sacrées (voyez vers. 5 du même chapitre) ? ne partagea-t-il pas les prêtres en un égal nombre de cohortes ? Et pour ne pas consigner ici toutes ces dispositions une à une, je renvoie le lecteur au livre II des *Paralipomènes*, où il est dit, verset 13, que *par l'ordre de Salomon, le culte de Dieu fut célébré dans le temple selon les rites institués par Moïse* ; et verset 14, que *le même roi* (Salomon) *répartit aux cohortes des prêtres et des Lévites leurs attributions spéciales d'après les ordres du divin David*. Enfin, au verset 15, l'historien affirme qu'*on ne s'est pas écarté des règlements dictés par le roi aux prêtres et aux Lévites en aucune chose, et en particulier dans l'administration du trésor*. Ne suit-il pas évidemment de tout cela, et en général de l'histoire des rois, que l'exercice de la religion et le ministère sacré dépendaient absolument des ordres du roi ? Quand j'ai dit ci-dessus que les rois n'eurent pas, comme Moïse, le droit d'élire le souverain pontife, de consulter Dieu sans intermédiaire et de condamner les prophètes qui leur prédisaient leur destinée de leur vivant même, j'ai simplement voulu dire que les prophètes, par l'autorité dont ils étaient revêtus, pouvaient élire un nouveau roi et absoudre le parricide, mais non pas appeler un roi prévaricateur en jugement et agir à bon droit contre lui [67]. C'est pourquoi, s'il n'y avait pas eu de prophètes qui pussent, grâce à une révélation particulière, absoudre en toute sûreté le parricide, les rois eussent possédé un pouvoir absolu sur toutes choses, tant sacrées que civiles. Aussi ceux qui sont aujourd'hui à la tête du gouvernement, n'ayant pas et n'étant pas obligés de reconnaître de prophètes parmi le peuple (parce qu'ils ne sont pas soumis aux lois des Hébreux), bien qu'ils ne soient pas assujettis d'ailleurs au célibat, n'en

possèdent pas moins d'une manière absolue le droit divin ; j'ajoute qu'ils le posséderont toujours, pourvu qu'ils ne laissent pas les dogmes de la religion s'accroître démesurément et se confondre avec les sciences.

CHAPITRE XX
-
On établit que dans un État libre chacun a le droit de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense

S'il était aussi facile de commander à l'esprit qu'à la langue, tout pouvoir régnerait en sécurité et nul gouvernement n'appellerait la violence à son secours. Chaque citoyen, en effet, puiserait ses inspirations dans l'esprit du souverain, et ne jugerait que par les décrets du gouvernement du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Mais il n'est pas possible, comme nous l'avons montré au commencement du chapitre XVII, qu'un homme abdique sa pensée et la soumette absolument à celle d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses ; personne n'y peut être contraint. Voilà donc pourquoi on considère comme violent un gouvernement qui étend son autorité jusque sur les esprits ; voilà pourquoi le souverain semble commettre une injustice envers les sujets et usurper leurs droits, lorsqu'il prétend prescrire à chacun ce qu'il doit accepter comme vrai et rejeter comme faux, et les croyances qu'il doit avoir pour satisfaire au culte de Dieu. C'est que toutes ces choses sont le droit propre de chacun, droit qu'aucun citoyen, le voulût-il, ne saurait aliéner. J'en conviens, il y a mille manières de prévenir les jugements des hommes et de faire en sorte que, tout en ne relevant pas directement de la volonté d'autrui, ils s'abandonnent cependant avec tant de confiance aux directions du pouvoir qu'ils semblent jusqu'à un certain point en être devenus la propriété. Mais, quelle que soit l'habileté du gouvernement, il n'en reste pas moins certain que chacun abonde dans son sens, et que les opinions ne diffèrent pas moins que les goûts. Moïse, qui avait si fort prévenu le jugement de son peuple, non par esprit de ruse, mais par la vertu divine qui était en lui, inspiré qu'il était de l'esprit divin dans toutes ses paroles et toutes ses actions, ne put cependant éviter les rumeurs du peuple et de sinistres interprétations de ses actes. Bien moins encore les rois sont-ils à l'abri de ce péril. Et cependant si une puissance sans restriction pouvait se concevoir en quelque façon, ce serait à coup sûr dans un gouvernement monarchique, et non pas dans un gouvernement démocratique, où tous les citoyens, ou du moins la plus grande partie, administrent collectivement les

affaires ; c’est un fait dont chacun, je pense, comprend parfaitement la cause.

Quel que soit donc le droit du souverain sur toute chose, quels que soient ses titres à interpréter le droit civil et la religion, jamais cependant il ne pourra faire que les hommes ne jugent pas les choses avec leur esprit et n’en soient pas affectés de telle ou telle manière. Il est bien vrai que le gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments ; mais nous n’en sommes plus à discuter des droits du gouvernement, nous cherchons maintenant à déterminer ce qui est le plus utile. J’accorde bien que l’État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d’envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort ; mais tout le monde niera qu’un gouvernement qui prend conseil de la saine raison puisse accomplir de pareils actes. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes sans mettre l’État tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables, car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance.

Si donc personne ne peut abdiquer le libre droit qu’il a de juger et de sentir par lui-même, si chacun par un droit imprescriptible de la nature est le maître de ses pensées, n’en résulte-t-il pas qu’on ne pourra jamais dans un État essayer, sans les suites les plus déplorables, d’obliger les hommes, dont les pensées et les sentiments sont si divers et même si opposés, à ne parler que conformément aux prescriptions du pouvoir suprême ? Les hommes les plus habiles, pour ne rien dire du peuple, savent-ils donc se taire ? N’est-ce pas un défaut commun à tous les hommes de confier à autrui les desseins qu’ils devraient tenir secrets ? Ce sera donc un gouvernement violent que celui qui refusera aux citoyens la liberté d’exprimer et d’enseigner leurs opinions ; ce sera au contraire un gouvernement modéré que celui qui leur accordera cette liberté. Nous ne pouvons nier toutefois que le pouvoir ne puisse être blessé aussi bien par des paroles que par des actions, de sorte que s’il est impossible d’enlever aux citoyens toute liberté de parole, il y aurait un danger extrême à leur laisser cette liberté entière et sans réserve. Nous devons donc déterminer maintenant dans quelles limites cette liberté, sans compromettre ni la tranquillité de l’État ni le droit du souverain, peut et doit être accordée à

chaque citoyen ; ce qui était, comme je l'ai annoncé au commencement du chapitre XVI, le principal objet de nos recherches.

De la description que nous avons donnée ci-dessus des fondements de l'État, il suit avec une parfaite évidence que la fin dernière de l'État n'est pas de dominer les hommes, de les retenir par la crainte, de les soumettre à la volonté d'autrui, mais tout au contraire de permettre à chacun, autant que possible, de vivre en sécurité, c'est-à-dire de conserver intact le droit naturel qu'il a de vivre, sans dommage ni pour lui ni pour autrui. Non, dis-je, l'État n'a pas pour fin de transformer les hommes d'êtres raisonnables en animaux ou en automates, mais bien de faire en sorte que les citoyens développent en sécurité leur corps et leur esprit, fassent librement usage de leur raison, ne rivalisent point entre eux de haine, de fureur et de ruse, et ne se considèrent point d'un œil jaloux et injuste. La fin de l'État, c'est donc véritablement la liberté. Or nous avons vu que la formation d'un État n'est possible qu'à cette condition, savoir : que le pouvoir de porter des décrets soit remis aux mains du peuple entier, ou de quelques hommes, ou d'un seul homme. Le libre jugement des hommes n'est-il pas infiniment varié ? Chacun ne croit-il pas savoir tout à lui seul ? N'est-il pas impossible que tous les hommes aient les mêmes sentiments sur les mêmes choses, et parlent d'une seule bouche ? Comment donc pourraient-ils vivre en paix si chacun ne faisait librement et volontairement l'abandon du droit qu'il a d'agir à son gré ? Chacun résigne donc librement et volontairement le droit d'agir, mais non le droit qu'il a de raisonner et de juger. Ainsi, quiconque veut respecter les droits du souverain ne doit jamais agir en opposition à ses décrets ; mais chacun peut penser, juger et par conséquent parler avec une liberté entière, pourvu qu'il se borne à parler et à enseigner en ne faisant appel qu'à la raison, et qu'il n'aille pas mettre en usage la ruse, la colère, la haine, ni s'efforcer d'introduire de son autorité privée quelque innovation dans l'État. Par exemple, si quelque citoyen montre qu'une certaine loi répugne à la saine raison et pense qu'elle doit être pour ce motif abrogée, s'il soumet son sentiment au jugement du souverain (auquel seul il appartient d'établir et d'abolir les lois), et si pendant ce temps il n'agit en rien contre la loi, certes il mérite bien de l'État, comme le meilleur citoyen ; mais si, au contraire, il se met à accuser le magistrat d'iniquité, s'il entreprend de le rendre odieux à la multitude, ou bien si, d'un esprit séditieux, il s'efforce d'abroger la loi malgré le magistrat, il n'est plus qu'un perturbateur de l'ordre public et un citoyen rebelle. Nous voyons

donc de quelle manière chaque citoyen, sans blesser ni les droits ni l'autorité du pouvoir, c'est-à-dire sans troubler le repos de l'État, peut dire et enseigner les choses qu'il pense : c'est en abandonnant au souverain le droit d'ordonner par décret les choses qui doivent être exécutée, et en ne faisant rien contre ses décrets, quoiqu'il se trouve ainsi contraint plus d'une fois d'agir en opposition avec sa conscience, ce qu'il peut faire d'ailleurs sans outrager ni la justice ni la piété, j'ajoute, ce qu'il doit faire s'il veut se montrer citoyen juste et pieux. En effet, comme nous l'avons déjà établi, la justice tout entière dépend des décrets du souverain, et personne, à moins de conformer sa vie aux décrets qui en émanent, ne saurait être juste. Mais la piété suprême (d'après ce que nous avons exposé dans le chapitre précédent) est celle qui a pour objet la paix et la tranquillité de l'État. Or point de paix, point de sécurité possible pour l'État, si chacun devait vivre à son gré et selon son caprice. Il fait donc une chose impie celui qui, s'abandonnant à sa fantaisie, agit contre les décrets du souverain, puisque, si une telle conduite était tolérée, la ruine de l'État s'ensuivrait nécessairement. Il y a mieux, un citoyen ne saurait agir contre les ordres et les inspirations de sa propre raison, en agissant conformément aux ordres du souverain ; car c'est d'après les conseils de la raison qu'il a pris la résolution de transférer au souverain le droit qu'il avait de vivre selon son propre jugement. C'est ce qui est encore confirmé par l'expérience. Dans les conseils du souverain ou de quelque pouvoir inférieur, n'est-il pas bien rare qu'une mesure quelconque réunisse les suffrages unanimes de tous les membres, et n'est-elle pas cependant décrétée par tous les membres à l'unanimité, aussi bien par ceux qui ont voté *contre* que par ceux qui ont voté *pour* ? Mais je reviens à ma proposition. Que chacun puisse user raisonnablement de son libre jugement sur toutes choses sans blesser les droits du souverain, c'est ce qui ressort de l'examen des fondements de l'État. Or ce même examen nous permet de déterminer facilement quelles sortes d'opinions sont séditieuses dans l'État : ce sont celles qui, en s'énonçant, détruisent le pacte par lequel chaque citoyen a abandonné le droit d'agir selon sa seule volonté. Par exemple, quelqu'un pense-t-il que le pouvoir du souverain n'est pas fondé en droit, ou que personne n'est obligé de tenir ses promesses, ou que chacun doit vivre selon sa seule volonté, et autres choses du même genre qui sont en contradiction flagrante avec le pacte dont nous parlions tout à l'heure, celui-là est un citoyen séditieux, non pas tant à cause de son opinion, qu'à cause de l'acte enveloppé dans de tels

jugements. Par là en effet, par cette manière de voir, ne rompt-il pas la foi donnée, tacitement ou expressément, au souverain pouvoir ? Mais quant aux autres opinions qui n'enveloppent pas quelque acte en elles-mêmes, qui ne poussent pas à la rupture du pacte social, à la vengeance, à la colère, etc., elles ne sont pas séditieuses, si ce n'est pourtant dans un État corrompu, où des hommes séditieux et ambitieux, ennemis de la liberté, se sont fait une renommée telle que leur autorité prévaut dans l'esprit du peuple sur celle du souverain. Nous ne nions cependant pas qu'il n'y ait encore quelques opinions qui, tout en ne concernant que le vrai et le faux, sont émises et divulguées avec des intentions malveillantes et injustes. Quelles sont-elles ? c'est ce que nous avons déterminé au chapitre XV, sans porter aucune atteinte à la liberté de la raison. Que si nous remarquons enfin que la fidélité de chaque citoyen à l'égard de l'État, comme à l'égard de Dieu, ne se juge que par les œuvres, à savoir, par la charité pour le prochain, nous ne douterons plus qu'un État excellent n'accorde à chacun autant de liberté pour philosopher que la foi, nous l'avons vu, peut lui en accorder. J'en conviens volontiers, cette liberté pourra être l'origine de quelques inconvénients ; mais où est l'institution si sagement conçue qui ne soit l'origine de quelque inconvénient ? Vouloir tout soumettre à l'action des lois, c'est irriter le vice plutôt que le corriger. Ce qu'on ne saurait empêcher, il faut le permettre, malgré les abus qui en sont souvent la suite. Que de maux ont leur origine dans le luxe, la jalousie, l'avarice, l'ivrognerie et autres mauvaises passions ! On les supporte, cependant, parce que les lois n'ont pas de moyen de les réprimer, bien que ce soient des vices réels ; à plus forte raison faut-il permettre la liberté de la pensée qui est une vertu et qu'on ne saurait étouffer. Ajoutez qu'elle ne donne lieu à aucun inconvénient que les magistrats, avec l'autorité dont ils sont revêtus, ne puissent facilement éviter, comme je le montrerai tout à l'heure. Je ne ferai pas même remarquer que cette liberté de la pensée est absolument nécessaire au développement des sciences et des arts, lesquels ne sont cultivés avec succès et bonheur que par les hommes qui jouissent de toute la liberté et de toute la plénitude de leur esprit.

Mais admettons qu'il soit possible d'étouffer la liberté des hommes et de leur imposer le joug, à ce point qu'ils n'osent pas même murmurer quelques paroles sans l'approbation du souverain : jamais, à coup sûr, on n'empêchera qu'ils ne pensent selon leur libre volonté. Que suivra-t-il donc de là ? c'est que les hommes penseront d'une façon, parleront d'une autre,

que par conséquent la bonne foi, vertu si nécessaire à l'État, se corrompra, que l'adulation, si détestable, et la perfidie seront en honneur, entraînant la fraude avec elles et par suite la décadence de toutes les bonnes et saines habitudes. Mais tant s'en faut qu'il soit possible d'amener les hommes à conformer leurs paroles à une injonction déterminée ; au contraire, plus on fait d'efforts pour leur ravir la liberté de parler, plus ils s'obstinent et résistent. Bien entendu que je ne parle pas des avares, des flatteurs et autres gens sans vertu et sans énergie, qui font consister tout leur bonheur à contempler leur coffre-fort et à remplir leur estomac, mais de ces citoyens qui doivent à une bonne éducation, à l'intégrité et à la pureté de leurs mœurs, un esprit plus libéral et plus élevé. Les hommes sont ainsi faits, la plupart du temps, qu'il n'est rien qu'ils supportent avec plus d'impatience que de se voir reprocher des opinions qu'ils considèrent comme vraies, et imputer à crime ce qui au contraire anime et soutient leur piété envers Dieu et envers leurs semblables. Voilà ce qui fait que les hommes finissent par prendre les lois en horreur et par se révolter contre les magistrats ; voilà ce qui fait qu'ils ne considèrent pas comme une honte, mais comme une chose honorable, d'exciter des séditions et de tenter mille entreprises violentes pour un motif de conscience. Or, puisqu'il est constant que la nature humaine est ainsi faite, ne s'ensuit-il pas que les lois qui concernent les opinions s'adressent, non pas à des coupables, mais à des hommes libres, qu'au lieu de réprimer et de punir des méchants, elles ne font qu'irriter d'honnêtes gens, qu'enfin on ne saurait, sans mettre l'État en danger de ruine, prendre leur défense ? Ajoutez à cela que des lois de cette nature sont parfaitement inutiles. En effet, considère-t-on comme saines et vraies les opinions condamnées par les lois, on n'obéira pas aux lois ; repousse-t-on au contraire comme fausses ces mêmes opinions, on acceptera alors les lois qui les condamnent comme une sorte de privilège, et on en triomphera à ce point que les magistrats, voulussent-ils ensuite les abroger, ne le pourraient pas. Ajoutez encore les considérations que nous avons déduites de l'histoire des Hébreux, chapitre XVIII, remarque II, et enfin tous les sophismes qui se sont élevés dans le sein de l'Église par cette seule raison que les magistrats ont voulu étouffer sous l'action des lois les controverses des docteurs. C'est qu'en effet, si les hommes n'espéraient mettre les lois et les magistrats de leur parti, triompher aux acclamations de la foule et conquérir les honneurs, on ne verrait pas tant d'animosité se mêler à leurs luttes, tant de colère agiter leurs esprits. Et ce n'est pas seulement la raison, c'est aussi

l'expérience qui prouve, par des exemples journaliers, que ces lois, qui prescrivent à chacun ce qu'il doit croire et défendent de parler ou d'écrire contre telle ou telle opinion, ont été instituées au profit de quelques citoyens, ou plutôt pour conjurer la colère de ceux qui ne peuvent supporter la liberté de l'intelligence, et qui, grâce à leur funeste autorité, peuvent facilement changer en fureur la dévotion d'une populace séditieuse et diriger sa colère à leur gré. Combien ne serait-il pas plus sage de contenir la colère et la fureur de la foule, au lieu d'instituer ces lois inutiles qui ne sauraient être violées que par ceux qui ont l'amour de la vertu et du bien, et de mettre l'État dans la dure nécessité de ne pouvoir tolérer d'hommes libres dans son sein ! Quoi de plus funeste pour un État que d'envoyer en exil, comme des méchants, d'honnêtes citoyens, parce qu'ils n'ont pas les opinions de la foule et qu'ils ignorent l'art de feindre ? Quoi de plus fatal que de traiter en ennemis et d'envoyer à la mort des hommes qui n'ont commis d'autre crime que celui de penser avec indépendance ? Voilà donc l'échafaud, épouvante des méchants, qui devient le glorieux théâtre où la tolérance et la vertu brillent dans tout leur éclat et couvrent publiquement d'opprobre la majesté souveraine ! Le citoyen qui se sait honnête homme ne redoute point la mort comme le scélérat et ne cherche point à échapper au supplice. C'est que son cœur n'est pas torturé par le remords d'avoir commis une action honteuse : le supplice lui paraît honorable, et il se fait gloire de mourir pour la bonne cause et pour la liberté. Quel exemple et quel bien peut donc produire une telle mort, dont les motifs, ignorés par les gens oisifs et sans énergie, sont détestés par les séditieux et chéris des gens de bien ? À coup sûr on ne saurait apprendre à ce spectacle qu'une chose, à imiter ces nobles martyrs, ou, si l'on craint la mort, à se faire le lâche flatteur du pouvoir.

Veut-on obtenir des citoyens, non une obéissance forcée, mais une fidélité sincère, veut-on que le souverain conserve l'autorité d'une main ferme et ne soit pas obligé de fléchir sous les efforts des séditieux, il faut de toute nécessité permettre la liberté de la pensée, et gouverner les hommes de telle façon que, tout en étant ouvertement divisés de sentiments, ils vivent cependant dans une concorde parfaite. On ne saurait douter que ce mode de gouvernement ne soit excellent et n'ait que de légers inconvénients, attendu qu'il est parfaitement approprié à la nature humaine. N'avons-nous pas montré que dans le gouvernement démocratique (le plus voisin de l'état naturel) tous les citoyens s'obligent par un pacte à

conformer à la volonté commune leurs actions, mais non pas leurs jugements et leurs pensées, c'est-à-dire que tous les hommes, ne pouvant pas avoir sur les mêmes choses les mêmes sentiments, ont établi que force de loi serait acquise à toute mesure qui aurait pour elle la majorité des suffrages, en se conservant cependant le pouvoir de remplacer cette mesure par une meilleure, s'il s'en trouvait ? Moins donc on accorde aux hommes la liberté de la pensée, plus on s'écarte de l'état qui leur est le plus naturel, et plus par conséquent le gouvernement devient violent. Faut-il prouver que cette liberté de penser ne donne lieu à aucun inconvénient que l'autorité du souverain pouvoir ne puisse facilement éviter, et qu'elle suffit à retenir des hommes ouvertement divisés de sentiments dans un respect réciproque de leurs droits, les exemples abondent, et il ne faut pas aller les chercher bien loin : citons la ville d'Amsterdam, dont l'accroissement considérable, objet d'admiration pour les autres nations, n'est que le fruit de cette liberté. Au sein de cette florissante république, de cette ville éminente, tous les hommes, de toute nation et de toute secte, vivent entre eux dans la concorde la plus parfaite ; et pour confier ou non leur bien à quelque citoyen, ils ne s'informent que d'une chose : est-il riche ou pauvre, fourbe ou de bonne foi ? Quant aux différentes religions et aux différentes sectes, que leur importe ? Et de même devant les tribunaux, le juge ne tient aucun compte des croyances religieuses pour l'acquittement ou la condamnation d'un accusé, et il n'est point de secte si odieuse dont les adeptes (pourvu qu'ils ne blessent le droit de personne, rendent à chacun ce qui lui est dû, et vivent selon les lois de l'honnêteté) ne trouvent publiquement aide et protection devant les magistrats. Au contraire, lorsque autrefois la querelle religieuse des Remontrants et des Contreremontrants commença à pénétrer dans l'ordre politique et à agiter les États, on vit la religion déchirée par les schismes, et mille exemples prouvèrent sans réplique que les lois qui concernent la religion et qui ont pour but de couper court aux controverses, ne font qu'irriter la colère des hommes au lieu de les corriger, qu'elles sont pour beaucoup l'occasion d'une licence sans limite, qu'en outre les schismes n'ont pas pour origine l'amour de la vérité (lequel est au contraire une source de douceur et de mansuétude), mais un violent désir de domination : ce qui prouve plus clair que le jour que les vrais schismatiques sont bien plutôt ceux qui condamnent les écrits des autres et animent séditieusement contre les écrivains la foule effrénée, que les écrivains eux-mêmes, qui, la plupart du temps, ne s'adressent qu'aux doctes et n'appellent

à leur secours que la seule raison ; de plus, que ceux-là sont de vrais perturbateurs de l'ordre public qui, dans un État libre, veulent détruire cette liberté de la pensée que rien ne saurait étouffer.

Ainsi nous avons montré : 1° qu'il est impossible de ravir aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent ; 2° que, sans porter atteinte au droit et à l'autorité des souverains, cette liberté peut être accordée à chaque citoyen, pourvu qu'il n'en profite pas pour introduire quelque innovation dans l'État ou pour commettre quelque action contraire aux lois établies ; 3° que chacun peut jouir de cette même liberté sans troubler la tranquillité de l'État et sans qu'il en résulte d'inconvénients dont la répression ne soit facile ; 4° que chacun en peut jouir sans porter atteinte à la piété ; 5° que les lois qui concernent les choses de pure spéculation sont parfaitement inutiles ; 6° enfin que non-seulement cette liberté peut se concilier avec la tranquillité de l'État, avec la piété, avec les droits du souverain, mais encore qu'elle est nécessaire à la conservation de tous ces grands objets. Là en effet où l'on s'efforce de la ravir aux hommes, là où l'on fait le procès aux opinions dissidentes, et non aux individus, qui seuls peuvent faillir, là ce sont les honnêtes gens dont le supplice est donné en exemple, et ces supplices sont considérés comme de vrais martyres qui enflamment la colère des gens de bien et excitent en eux des sentiments de pitié, sinon de vengeance, au lieu de porter la frayeur dans leur âme. Alors les saines pratiques et la bonne foi se corrompent, la flatterie et la perfidie sont encouragées, les ennemis des victimes triomphent en voyant le pouvoir faire de telles concessions à leur fureur et par là se constituer sectateur de la doctrine dont ils se donnent pour interprètes. Qu'arrive-t-il enfin ? que ces hommes usurpent toute autorité, et ne rougissent point de se déclarer immédiatement élus par Dieu, de proclamer divins leurs décrets, et simplement humains ceux qui émanent du gouvernement, afin de les soumettre aux décrets divins, c'est-à-dire à leurs propres décrets. Or qui ne sait combien cet excès est contraire au bien de l'État ? C'est pourquoi je conclus, comme je l'ai déjà fait au chapitre XVIII, qu'il n'y a rien de plus sûr pour l'État que de renfermer la religion et la piété tout entière dans l'exercice de la charité et de l'équité, de restreindre l'autorité du souverain, aussi bien en ce qui concerne les choses sacrées que les choses profanes, aux actes seuls, et de permettre, du reste, à chacun de penser librement et d'exprimer librement sa pensée.

Ici se termine l’exposition de la doctrine que j’avais résolu d’établir dans ce Traité. Il ne me reste plus qu’à déclarer que je n’ai rien écrit dans ce livre que je ne soumette de grand cœur à l’examen des souverains de ma patrie. S’ils jugent que quelqu’une de mes paroles soit contraire aux lois de mon pays et au bien public, je la désavoue. Je sais que je suis homme, et que j’ai pu me tromper ; mais j’ose dire que j’ai fait tous mes efforts pour ne me tromper point et pour conformer avant tout mes écrits aux lois de ma patrie, à la piété et aux bonnes mœurs.

NOTES MARGINALES

-

Ajoutées par Spinoza
au traité théologico-politique[68]

CHAPITRE I
-

Note I. - Les mots hébreux qui signifient *prophète*, *prophétie*, ont été bien entendus par R. Salomon Jaschi, mais mal traduits par Aben-Hezra, qui était loin d'être aussi versé dans l'intelligence de la langue hébraïque. Il faut remarquer également ici que le mot hébreu qui répond à *prophétie* a une signification générale, et comprend toute façon quelconque de prophétiser. Les autres mots qui ont à peu près le même sens sont plus particuliers et marquent tel ou tel genre de prophétie. C'est ce que les doctes savent parfaitement [69].

Note II. - *Quoique la science naturelle soit divine, il ne s'ensuit pas cependant que ceux qui l'enseignent soient autant de prophètes*, c'est-à-dire autant d'interprètes de Dieu. Celui-là seul, en effet, est interprète de Dieu qui découvre les décrets divins que Dieu même lui a révélés à ceux qui n'ont pas reçu cette révélation et dont la croyance n'a, par conséquent, d'autre appui que l'autorité du prophète et la confiance qu'elle inspire. S'il en était autrement, si les hommes qui entendent les prophètes devenaient prophètes eux-mêmes, comme deviennent philosophes ceux qui entendent les philosophes, le prophète cesserait alors d'être l'interprète des décrets divins, puisque ceux qui entendraient sa parole en connaîtraient la vérité, non sur la foi du prophète, mais par une révélation toute divine, comme la sienne, et par un témoignage intérieur. C'est ainsi que le souverain, dans un État, est l'interprète du droit, parce que son autorité seule le défend, et que son seul témoignage l'établit.

Note III. - *Partout où il voulait l'entendre* ; lisez : *Toutes les fois qu'il voulait l'entendre*.

Note IV. - *Les prophètes se distinguaient par une vertu singulière et au-dessus du commun*. Bien qu'il y ait des hommes doués de certains avantages que la nature a refusés à tous les autres, on ne dit pas que ces hommes soient au-dessus de la nature humaine ; car il faudrait pour cela que les qualités qu'ils ont en propre ne fussent pas comprises dans l'essence ou la définition de l'humanité. Une taille de géant, par exemple, voilà une chose *rare*, mais tout *humaine*. De même, c'est un talent peu commun que celui d'improviser des vers ; mais il n'y a rien là qui surpasse l'homme.

J’en dirai autant, par conséquent, de cette propriété qu’ont quelques individus de se représenter certains objets par l’imagination, je ne dis pas en dormant, mais les yeux ouverts, d’une manière aussi vive que si ces objets étaient devant eux. Que s’il se rencontrait une personne qui possédât d’autres moyens de percevoir que les nôtres et un autre mode de connaissance, il faudrait dire alors qu’elle est au-dessus des limites imposées à la nature humaine.

CHAPITRE III

-

Note V. - *Nous ne voyons pas que Dieu ait promis autre chose aux patriarches*.

Au chapitre XV de la *Genèse*, Dieu promet à Abraham d'être son défenseur et de lui donner d'amples récompenses. Abraham répond qu'il ne peut plus rien attendre qui ait quelque prix à ses yeux, puisqu'il est sans enfants à un âge très-avancé.

Note VI. - *Tout ce qui a pu être promis aux Hébreux... c'est donc la sécurité de la vie*.

Sur ce point : qu'il ne suffit point, pour arriver à la vie éternelle, d'avoir gardé les préceptes de l'Ancien Testament, voyez *Marc*, chap. X, vers. 21.

CHAPITRE VI
-

Note VII. - *L'existence de Dieu n'étant pas évidente d'elle-même*.

Nous doutons de l'existence de Dieu, et par conséquent de toutes choses, tant que nous n'avons qu'une idée confuse de Dieu, au lieu d'une idée claire et distincte. De même, en effet, que celui qui ne connaît pas bien la nature du triangle ne sait pas que la somme de ses angles égale deux droits, de même quiconque ne conçoit la nature divine que d'une manière confuse ne voit pas qu'*exister* appartient à la nature de Dieu. Or, pour concevoir la nature de Dieu d'une manière claire et distincte, il est nécessaire de se rendre attentif à un certain nombre de notions très-simples qu'on appelle notions communes, et d'enchaîner par leur secours les conceptions que nous nous formons des attributs de la nature divine. C'est alors que, pour la première fois, il nous devient évident que Dieu existe nécessairement, qu'il est partout, que tout ce que nous concevons enveloppe la nature de Dieu et est conçu par elle ; enfin que toutes nos idées adéquates sont vraies. On peut consulter sur ce point les Prolégomènes du livre qui a pour titre : *Principes de la Philosophie de Descartes exposés selon l'ordre des géomètres*.

CHAPITRE VII
-

Note VIII. - *Une méthode capable de donner le vrai sens de tous les passages de l'Écriture est quelque chose d'absolument impossible*.

Je veux dire impossible pour nous, qui n'avons pas l'habitude de la langue hébraïque et qui avons perdu le secret de sa syntaxe.

Note IX. - *Pour les choses que l'entendement peut atteindre d'une vue claire et distincte, et qui sont concevables par elles-mêmes*.

Par choses concevables, je n'entends pas seulement celles qui se démontrent d'une façon rigoureuse, mais aussi celles que notre esprit peut embrasser avec une certitude morale, et que nous concevons sans étonnement, bien qu'il doit impossible de les démontrer. Tout le monde conçoit les propositions d'Euclide avant d'en avoir la démonstration. De même, les récits historiques, soit qu'ils se rapportent au passé ou à l'avenir, pourvu qu'ils soient croyables, les institutions des peuples, leur législation, leurs mœurs, voilà des choses que j'appelle concevables et claires, quoiqu'on ne puisse en donner une démonstration mathématique. J'appelle inconcevables les hiéroglyphes et les récits historiques auxquels on ne peut absolument pas ajouter foi ; on remarquera cependant qu'il y a un grand nombre de ces récits où notre méthode permet de pousser l'investigation de la critique, afin d'y découvrir l'intention de l'auteur.

Note X. - Cette note est tout simplement une correction du texte hébreu.

CHAPITRE VIII
-

Note XI. - *La montagne de Morya est appelée, dans la* Genèse*, montagne de Dieu*.

Ce n’est pas Abraham, mais l’historien, qui donne ce nom à la montagne de Morya. Car il est dit dans le passage que le lieu qui s’appelle aujourd’hui *Révélation sera faite sur la montagne de Dieu* fut nommé par Abraham *Dieu avisera*.

Note XII. - *Avant que David eût subjugué les Iduméens*.

Depuis cette époque les Iduméens cessèrent d’avoir des rois jusqu’au règne de Jéroboam, pendant lequel ils se séparèrent de l’empire juif (*Rois*, liv. II, chap. VIII, vers. 20). Ils furent administrés, durant cette période, par des gouverneurs juifs qui tenaient la place de leurs anciens rois ; c’est pourquoi le gouverneur de l’Idumée est appelé roi dans l’Écriture (*Rois*, liv. III, chap. III, vers. 9).

Maintenant le dernier roi de l’Idumée a-t-il commencé de régner avant l’avènement de Saül, ou bien n’est-il question, dans ce chapitre de la *Genèse*, que des rois Iduméens antérieurs à la défaite de ce peuple ? c’est une question sur laquelle on peut hésiter. Mais quant à ceux qui veulent comprendre Moïse dans le catalogue des rois hébreux, Moïse qui établit un empire tout divin, entièrement éloigné du gouvernement monarchique, je dirai que cette prétention n’est pas sérieuse.

CHAPITRE IX
-

Note XIII. - *À très-peu d'exceptions près*.

Voici quelques-unes de ces exceptions : on lit dans les *Rois* (liv. II, chap. XVIII, vers. 20) : *Vous avez dit*, etc. Or le texte d'*Isaïe* (chap. XXXVI, vers. 3) porte : *J'ai dit*. Au verset 22 des *Rois*, on trouve ces paroles : *Mais vous direz peut-être* ; au lieu de ce pluriel, *Isaïe* donne le singulier. Le texte d'*Isaïe* ne contient pas les paroles qui se trouvent dans les *Rois* (liv. II, chap. XXXII, vers. 32). On trouve ainsi beaucoup d'autres leçons différentes, entre lesquelles personne n'est capable de choisir la meilleure.

Note XIV. - *Les expressions sont en plusieurs endroits si diverses*. Par exemple, on lit dans *Shamuel* (liv. II, chap. VII, vers. 6) : *Et j'erre sans cesse avec ma tente et mon pavillon*. Or, le texte des *Paralipomènes* (liv. I, chap. XVIII, vers. 5) porte : *Et j'allais d'une tente à une autre tente, et de pavillon*... On lit dans *Shamuel* (liv. II, chap. VII, vers. 10) : *Pour l'abaisser*, et dans les *Paralipomènes* (liv. I, chap. VII, vers. 9) : *Pour le briser*. Je pourrais signaler d'autres différences plus considérables encore ; mais quiconque lira une seule fois ces chapitres ne manquera pas de les remarquer, à moins qu'il ne soit aveugle, ou qu'il n'ait entièrement perdu le sens.

Note XV. - *De quel temps s'agit-il ? Évidemment de celui qui vient d'être immédiatement déterminé*.

Que ce passage ne puisse marquer d'autre temps que celui où Joseph fut vendu par ses frères, c'est ce qui résulte d'abord du contexte même du discours ; mais ce n'est pas tout : on peut le conclure encore de l'âge de Juda, qui avait alors vingt-deux ans au plus, à prendre pour base sa propre histoire, qui vient de nous être racontée. II résulte, en effet, du chapitre XXIX de la *Genèse*, dernier verset, que Juda naquit dans la dixième des années où Jacob servit Laban, et Joseph dans la quatorzième. Or, nous savons que Joseph avait dix-sept ans quand il fut vendu par ses frères ; Juda avait donc alors vingt et un ans, pas davantage. Par conséquent, les auteurs qui prétendent que cette longue absence de Juda hors de la maison paternelle eut lieu avant la vente de Joseph ne cherchent qu'à se faire

illusion à eux-mêmes, et leur sollicitude pour la divinité de l'Écriture n'aboutit qu'à la mettre en question.

Note XVI. - *Dina avait à peine sept ans quand elle fut violée par Sichem*.

Quelques-uns pensent que Jacob voyagea pendant huit ou dix années entre la Mésopotamie et le pays de Béthel. Mais c'est là une opinion assez impertinente, bien qu'Aben-Hezra l'ait soutenue [70]. Car il est clair que Jacob avait deux raisons de se hâter : la première était le désir de revoir ses vieux parents ; la seconde, et la principale, c'est qu'il devait acquitter le vœu qu'il avait fait quand il fuyait son frère (*Genèse*, chap. XXIII, vers. 20 ; chap. XXXI, vers. 13 ; chap. XXXV, vers. 1). Nous voyons même (*Genèse*, chap. XXXI, vers. 3 et 13) que Dieu l'avertit d'acquitter son vœu, et lui promet son secours pour retourner dans sa patrie. Que si, à de pareilles raisons on préfère je ne sais quelles conjectures, je le veux bien, et j'accorde que Jacob, plus malheureux qu'Ulysse [71], employa huit ou dix années, et, si l'on veut, un plus grand nombre encore, à terminer son voyage.

Ce qu'on n'a pu nier, du moins, c'est que Benjamin ne soit venu au monde pendant la dernière année du voyage de Jacob, c'est-à-dire, selon le calcul de nos adversaires, la quinzième ou seizième année de l'âge de Joseph ; puisqu'en effet Jacob quitta Laban sept ans après la naissance de son fils Joseph. Or, depuis la dix-septième année de l'âge de celui-ci jusqu'au temps où le patriarche alla en Égypte, on ne compte que vingt-deux ans, ainsi que nous l'avons fait voir au chapitre IX ; et par conséquent Benjamin n'avait, en ce même temps du voyage d'Égypte, que vingt-trois ou vingt-quatre ans au plus. Ce serait donc à la fleur de l'âge qu'il aurait eu des petits-enfants (voyez *Genèse*, chap. XLVI, vers. 21 ; comparez *Nombres*, chap. XXVI, vers. 38, 39, 40, et *Paralipom*., liv. I, chap. VIII, vers. 1 et 199), puisqu'il est certain que Balah, fils aîné de Benjamin, avait alors deux fils, Ard et Nahganum ; ce qui est tout aussi déraisonnable que de prétendre que Dina fut violée à l'âge de sept ans, sans parler de toutes les conséquences absurdes qui découlent de ce récit. D'où l'on voit que nos adversaires tombent de Charybde en Scylla.

Note XVII. - *Hotniel, fils de Kenaz, fut juge pendant quarante années*.

R. Lévi, Ben-Gerson et quelques autres ont cru qu'il fallait commencer à compter depuis la mort de Josué ces quarante années que l'Écriture déclare

s’être écoulées sous un régime de liberté, et par conséquent que les huit années précédentes du gouvernement de Kusan-Rishgataïm y sont comprises, et que les dix-huit suivantes se doivent rapporter aux quatre-vingts années d’Ehud et de Samgar ; enfin, qu’il faut mettre les autres années de servitude au nombre de celles qui se sont écoulées, suivant l’Écriture, sous un régime de liberté. Mais puisque l’Écriture marque expressément le nombre d’années de servitude et de liberté, et qu’elle déclare (chap. II, vers. 18) que l’empire hébreu a toujours été florissant sous l’administration des juges, il est évident que ce rabbin (savant homme d’ailleurs) et tous ceux qui suivent ses traces corrigent l’Écriture bien plutôt qu’ils ne l’interprètent. C’est un défaut où tombent encore, mais plus grossièrement, ceux qui veulent que l’Écriture n’ait entendu marquer par ce calcul général des années que les temps de l’administration régulière de l’empire hébreu. Quant aux temps d’anarchie ou de servitude, ils ont été rejetés de la supputation générale comme des époques de malheur, et pour ainsi dire d’interrègne. Mais ce sont là de pures rêveries. Il est si clair, en effet, qu’Hezras, au chapitre VI du livre I des *Rois*, a eu dessein de marquer sans exception toutes les années écoulées depuis la sortie d’Égypte jusqu’à la quatrième année du règne de Salomon, cela, dis-je, est si clair que jamais homme versé dans l’Écriture ne l’a révoqué en doute. Car, sans recourir aux propres paroles du texte, la généalogie de David, écrite à la fin du livre de *Ruth* et au chapitre II du livre I des *Chroniques*, se monte à peine à un si grand nombre d’années, savoir : à 480. Noghdin, en effet, qui était prince de la tribu de Juda (*Nombres*, chap. VII, vers. 11 et 12), deux ans après que les Hébreux eurent quitté l’Égypte, mourut au désert avec tous ceux qui, ayant atteint l’âge de vingt ans, étaient capables de porter les armes, et Salma, son fils, passa le Jourdain avec Josué. Or, ce Salma fut l’aïeul de David, d’après la généalogie citée plus haut ; si donc on retranche de cette somme de 480 années les 4 années du règne de Salomon, les 70 de la vie de David et les 40 années passées au désert, on trouvera que David naquit l’an 366 à partir du passage du Jourdain. Par conséquent, il est nécessaire de supposer que son père, son aïeul, son bisaïeul et son trisaïeul eurent des enfants à l’âge de quatre-vingt-dix ans.

Note XVIII. - *Samson fut juge pendant vingt années*.

Samson naquit après que les Hébreux furent tombés sous la domination des Philistins.

Note XIX. - *Cette manière d'expliquer les phrases de l'Écriture*.

Autrement ce serait corriger l'Écriture bien plutôt que l'interpréter.

Note XX. - *Kirjas-Jéharim*…

Kirjas-Jéharim se nomme aussi *Bahgal de Juda*, ce qui a fait croire à Kimeli et à quelques autres que ces mots *Bahgal-Jéhuda*, que j'ai traduits par le *peuple de Juda*, indiquaient une ville. Mais c'est une erreur, puisque *Bahgal* est au pluriel. D'ailleurs, que l'on compare ce texte de *Shamuel* avec celui des *Paralipomènes*, et l'on verra bien que David ne partit point de Bahgal, mais qu'il s'y rendit. Si l'auteur du livre de *Shamuel* avait voulu marquer le lieu d'où David emporta l'arche, il aurait fallu, pour parler hébreu, qu'il s'exprimât de la sorte : *Et David se leva, et il partit de Bahgal de Juda, et il en emporta l'arche de Dieu*.

CHAPITRE X
-

Note XXI. - *Depuis la restauration du temple par Judas Machabée*.

Cette conjecture, si c'en est une, est fondée sur la généalogie du roi Jéchonias, laquelle se trouve au chapitre III du livre I des *Chroniques*, et qui finit aux enfants d'Elghogenai, qui sont les treizièmes descendus de lui en ligne directe : sur quoi il faut remarquer que ce Jéchonias, avant sa captivité, n'avait point d'enfants ; mais il est probable qu'il en eut deux pendant sa prison, autant du moins qu'on le peut conjecturer des noms qu'il leur donna. Quant à ses petits-enfants, il ne faut point douter non plus qu'il ne les ait eus depuis sa délivrance si l'on considère aussi leurs noms, car son petit-fils Pédeja (nom qui signifie *Dieu m'a délivré*), lequel est, selon ce chapitre, le père de Zorobabel, naquit l'an 37 ou 38 de la vie de Jéchonias, c'est-à-dire 33 ans avant que Cyrus rendît aux Juifs leur liberté ; et par conséquent Zorobabel, à qui Cyrus donna la principauté de la Judée, était âgé de treize ou quatorze ans. Mais il n'est pas nécessaire de pousser la chose plus loin ; car il ne faut que lire avec un peu d'attention le chapitre déjà cité du premier livre des *Chroniques*, où il est fait mention, à partir du verset 17, de toute la postérité du roi Jéchonias, et comparer le texte avec la version des Septante, pour voir clairement que ces livres ne furent publiés que depuis que Judas Machabée eut relevé le temple, le sceptre n'étant plus dans la maison de Jéchonias.

Note XXII. - *Tsédéchias sera conduit en captivité à Babylone*.

Personne n'aurait donc pu soupçonner que la prophétie d'Ézéchiel fût en contradiction avec celle de Jérémie, tandis que ce soupçon est venu dans l'esprit de tout le monde à la lecture du récit de Josèphe ; l'événement a prouvé que l'un et l'autre prophète avaient dit vrai.

Note XXIII. - *Et sans doute aussi le livre de Néhémias*.

Que la plus grande partie du livre de *Néhémias* ait été empruntée à l'ouvrage que le prophète Néhémias lui-même avait composé, c'est ce qui résulte du propre témoignage de l'auteur de ce livre (voyez chap. V, vers. 1). Mais il n'y a pas aussi le moindre doute que tout ce qui est compris entre le chapitre VIII et le verset 26 du chapitre XII, et, en outre, les deux

derniers versets de ce chapitre XII, qui sont une sorte de parenthèse ajoutée aux paroles de Néhémias, il n'est pas douteux, dis-je, que tout cela n'ait été ajouté par l'auteur du livre qui porte le nom de ce prophète.

Note XXIV. - *Je ne pense pas que personne soutienne qu'Hezras*...

Hezras était oncle du premier souverain pontife, nommé Josué (voyez liv. I d'*Hezras*, chap. VII, vers. 1 ; *Chroniques*, chap. VI, vers. 14, 15), et ce fut avec ce pontife, conjointement avec Zorobabel, qu'il alla à Jérusalem (*Néhémias*, chap. XII, vers. 1). Mais il y a apparence que, se voyant inquiétés dans leur entreprise, ils retournèrent à Babylone et y demeurèrent jusqu'à ce qu'ils eussent obtenu ce qu'ils souhaitaient d'Artaxercès. On lit aussi dans *Néhémias* (chap. I, vers. 2) que Néhémias fit, sous le règne de Cyrus, un voyage à Jérusalem avec Zorobabel, et sur ce point il faut consulter *Hezras* (chap. II, vers. 2), et comparer le verset 63 du chapitre II avec le verset 10 du chapitre VIII et avec le verset 2 du chapitre X de *Néhémias*. Car les interprètes ne s'appuient sur aucun exemple pour traduire ici le texte par le mot ambassadeur, au lieu qu'il est certain que l'on donnait de nouveaux noms aux Juifs qui fréquentaient la cour. Ainsi Daniel fut nommé Baltesasar, Zorobabel Sesbazar (voyez *Daniel*, chap. I, vers. 7 ; *Hezras*, chap. V, vers. 14) ; et Néhémias Hatirzata ; et en vertu de leur charge ils se faisaient appeler du titre de *gouverneur* ou *président* (voyez *Néhémias*, chap. V, vers. 24, et chap. XII, vers. 26).

Note XXV. - *Avant le temps des Machabées, il n'y a point eu de canon des livres saints*.

Ce qu'on appelle la grande synagogue ne commença qu'après la soumission de l'Asie à la domination macédonienne. Quant à l'opinion de Maimonide, de R. Abraham, de Ben-David et de quelques autres qui soutiennent que les présidents de cette synagogue étaient Hezras, Daniel, Néhémias, Aggée, Zacharie, etc., ce n'est là qu'une pure fiction, qui n'est fondée que sur la tradition des rabbins. Ceux-ci prétendent en effet que la domination des Perses ne dura que trente-quatre ans, et ils n'ont pas de meilleure raison à donner que celle-là pour soutenir que les décrets de cette grande synagogue ou de ce synode (lesquels étaient rejetés par les saducéens et admis par les pharisiens) ont été faits par des prophètes qui les avaient recueillis de la bouche des prophètes antérieurs, et ainsi jusqu'à Moïse, qui les tenait de Dieu même. Telle est la doctrine que soutiennent les pharisiens avec cette obstination qui leur est ordinaire ; mais les personnes

éclairées, qui savent pourquoi s'assemblent les conciles ou les synodes et n'ignorent pas les différends des pharisiens et des saducéens, peuvent aisément pénétrer les causes qui amenèrent la convocation de cette grande synagogue. Ce qui est bien certain, c'est qu'aucun prophète n'y fut présent et que ces décrets des pharisiens, qu'ils appellent leurs traditions, tirent de cette synagogue toute leur autorité.

CHAPITRE XI
-

Note XXVI. - *Ces expressions de Paul : " Nous pensons donc. "*

Les interprètes de l'Écriture sainte traduisent *λογίζομαι* par *je conclus* et soutiennent que Paul prend ce mot dans le même sens que *συλλογίζομαι*. Mais *λογίζομαι*, en grec, a la même signification que les mots hébreux qu'on peut traduire par estimer, penser, juger ; signification qui est en parfait accord avec le texte syriaque. La version syriaque en effet (si c'est une version, ce qui est fort douteux, puisque nous ne connaissons ni le temps où elle parut, ni le traducteur, et puisqu'en outre la langue syriaque était la langue ordinaire de tous les apôtres), la version syriaque, dis-je, traduit ce texte de Paul par un mot que Trémellius explique fort bien dans ce sens : *Nous pensons donc*. En effet, le mot *rahgion*, qui est formé de ce verbe, signifie l'opinion, la pensée ; et comme *rahgava* se prend pour la volonté, il s'ensuit que *mitrahginam* ne peut signifier autre chose que *nous voulons*, *nous estimons*, *nous pensons*.

CHAPITRE XV
-

Note XXVII. - *Que la simple obéissance soit la voie du salut*.

Par où j’entends que ce n’est point la raison, mais la révélation seule, qui peut démontrer qu’il suffit pour le salut ou la béatitude d’embrasser les décrets divins à titre de lois et de commandements, sans qu’il soit nécessaire de les concevoir à titre de vérités éternelles. C’est ce qui résulte des démonstrations données au chapitre IV.

CHAPITRE XVI

-

Note XXVIII. - *Personne ne promettra sincèrement de renoncer au droit naturel qu'il a sur toutes choses*.

Dans l'état social où le droit commun établit ce qui est bien et ce qui est mal, on a raison de distinguer les ruses légitimes de celles qui ne le sont pas. Mais dans l'état naturel, où chacun est à soi-même son juge, et dispose d'un droit absolu pour se donner des lois, pour les interpréter à son gré, ou les abroger s'il le juge convenable, on ne conçoit pas que la ruse puisse être considérée comme coupable.

Note XXIX. - *Chacun y peut, quand il le veut, être libre*.

Dans quelque état social que l'homme puisse se trouver, il peut être libre. L'homme est libre, en effet, en tant qu'il agit selon la raison. Or la raison (remarquez que ce n'est point ici la théorie de Hobbes), la raison, dis-je, conseille à l'homme la paix, et la paix n'est possible que dans l'obéissance au droit commun. En conséquence, plus un homme se gouverne selon la raison, c'est-à-dire plus il est libre et plus il est fidèle au droit commun, plus il se conforme aux ordres du souverain dont il est le sujet.

Note XXX. - *La nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance*.

Quand Paul nous dit que les hommes n'ont eu eux-mêmes aucun refuge, il parle à la façon des hommes ; car, au chapitre IX de cette même *Épître* où il tient ce langage, il enseigne expressément que Dieu fait miséricorde à qui il lui plaît, et endurcit à son gré les impies, et que la raison qui rend les hommes inexcusables, ce n'est pas qu'ils aient été avertis d'avance, mais c'est qu'ils sont dans la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage, et d'autres à un usage vulgaire.

Pour ce qui est de la loi divine naturelle, dont la substance est, selon moi, qu'il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de loi, dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature. L'amour de Dieu, en effet, ce n'est pas l'obéissance : c'est une vertu que possède nécessairement tout

homme qui connaît Dieu. Or l'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande, et non pas à la nécessité et à la vérité des choses. Or, comme, d'une part, nous ne connaissons pas la nature de la volonté de Dieu, et que, de l'autre, nous sommes certains que tout ce qui arrive arrive par la seule puissance de Dieu, il s'ensuit que la révélation seule peut nous dire si Dieu entend recevoir certains honneurs de la part des hommes à titre de souverain.

Ajoutez à cela que nous avons démontré que les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positive tant que nous en ignorons la cause ; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit deviennent pour nous des vérités éternelles, et l'obéissance devient l'amour de Dieu ; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir ; puisque, d'un côté, nous ne pouvons comprendre les commandements de Dieu comme divins tant que nous en ignorons la cause, et que, de l'autre, la raison est incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois.

CHAPITRE XVII
-

Note XXXI. - *Si les hommes pouvaient perdre leurs droits naturels au point d'être désormais dans une impuissance absolue de s'opposer à la volonté du souverain.*

Deux simples soldats entreprirent de changer la face de l'empire romain, et ils la changèrent en effet (voyez Tacite, *Histoires*, 17).

Note XXXII. - Voyez les *Nombres*, chap. XI, vers. 28.

Il est dit dans ce passage que deux hommes, s'étant mis à prophétiser dans le camp, Josué proposa de les arrêter. Or, il n'eût point agi de la sorte, si tout Hébreu avait eu le droit de transmettre au peuple les paroles de Dieu sans la permission de Moïse. Mais Moïse trouva bon de faire grâce à ces deux hommes, et il adressa même des reproches à Josué de ce qu'il lui conseillait de faire usage de son droit de souverain au moment où ce droit lui était devenu tellement à charge qu'il eût mieux aimé mourir que d'être seul à l'exercer (voyez le vers. 12 de ce même chapitre). Voici, en effet, les paroles qu'il adressa à Josué : *Pourquoi vous enflammer ainsi pour ma cause ? Plût au ciel que tout le peuple de Dieu devint prophète !* c'est-à-dire plût au ciel que le droit de consulter Dieu, et partant, l'autorité du gouvernement, fût remise entre les mains du peuple ! Ainsi donc, Josué ne se méprit point sur les droits de Moïse, mais sur l'opportunité de l'exercice de ces droits, et c'est pour cela seul que Moïse lui adressa des reproches ; comme plus tard David en fit à Abisée quand celui-ci lui conseilla de condamner à mort Simghi, qui pourtant était coupable du crime de lèse-majesté (voyez *Shamuel*, liv. II, chap. XIX, vers. 22, 23).

Note XXXIII. - Voyez les *Nombres*, chap. XXVII, vers. 21.

Les interprètes de l'Écriture traduisent mal les versets 19 et 23 de ce chapitre. Ces versets, en effet, ne signifient pas que Moïse donna des préceptes ou des conseils à Josué, mais bien qu'il le créa ou l'établit chef des Hébreux ; c'est une forme de langage très-fréquente dans l'Écriture (voyez *Exode*, chap. XVIII, vers. 23 ; *Shamuel*, liv. I, chap. XIII, vers. 15 ; *Josué*, chap. I, vers. 9, et *Shamuel*, liv. I, chap. XXV, vers. 30).

Note XXXIV. - *Il n'y eut point pour chaque chef d'autre juge que Dieu.*

Les rabbins s'imaginent, avec quelques chrétiens tout aussi ineptes qu'eux, que c'est Moïse qui a institué le grand sanhédrin. Il est vrai que Moïse choisit soixante et dix coadjuteurs sur lesquels il se déchargea d'une partie des soins du gouvernement, parce qu'il ne se croyait pas capable de porter tout seul un si lourd fardeau ; mais il ne fit jamais aucune loi pour l'établissement d'un collège de soixante-dix membres. Au contraire, il ordonna que chaque tribu instituât, dans les villes que Dieu lui avait données, des juges chargés de régler les différends d'après les lois que lui-même avait établies ; et dans le cas où les juges auraient quelque incertitude touchant l'interprétation de ces lois, Moïse voulut qu'ils prissent conseil du souverain pontife (interprète suprême des lois), ou bien du juge (à qui appartenait le droit de consulter le souverain pontife), et qu'ils jugeassent selon les décisions ainsi obtenues. Un juge inférieur venait-il à prétendre qu'il n'était pas tenu de se conformer à la décision que lui donnait directement le souverain pontife, ou qui lui était transmise en son nom par le chef du gouvernement, ce juge rebelle était condamné à la peine de mort (voyez *Deutéron*., chap. XXVII, vers. 9), soit par le juge suprême de l'empire hébreu (Josué, par exemple), soit par un de ces juges qui gouvernèrent chaque tribu, quand s'accomplit la division du peuple hébreu, et qui avaient le droit de consulter le souverain pontife, de décider de la paix et de la guerre, de fortifier les villes, d'établir des juges inférieurs, soit enfin par le roi, comme au temps où toutes les tribus, ou du moins quelques-unes, remirent leurs droits aux mains d'un seul.

Je pourrais citer un grand nombre de faits à l'appui des principes que je viens d'exposer ; qu'il me suffise d'en indiquer un seul, qui me paraît le plus considérable de tous. Lorsque le prophète Silonite élut Jéroboam roi, il lui donna, par cela seul, le droit de consulter le souverain pontife, d'établir des juges ; en un mot, tous les droits que Roboam avait sur deux tribus, le prophète les conféra à Jéroboam sur les dix autres. En conséquence, Jéroboam avait, pour établir dans son palais le conseil suprême de son empire, le même droit que Josaphat à Jérusalem (voyez *Paralipomènes*, chap. XIX, vers. 8 sqq.). Car il est certain que ni Jéroboam, ni ses sujets n'étaient obligés, selon la loi de Moïse, de reconnaître Roboam pour juge, et moins encore d'accepter l'autorité du juge que Roboam avait établi à Jérusalem, et qui lui était subordonné. Ainsi, dès que l'empire hébreu fut partagé, les conseils suprêmes le furent du même coup. On conçoit donc parfaitement que ceux qui ne font pas attention aux divers états que

l’empire hébreu a traversés, et les confondent tous en un seul, s’embarrassent dans des difficultés inextricables.

CHAPITRE XIX
-

Note XXXV. - *Le droit de s'élever contre l'autorité du roi.*

Je prie ici qu'on se rende très-attentif aux principes qui ont été établis sur le droit au chapitre XVI.

FIN

---

1 Cette préface est de Spinoza (*n.d.t.*)

2 Voyez à la fin du Traité la première des *Notes marginales de Spinoza* que nous avons traduites sur le texte de Théoph. de Murr, en tenant compte des variantes de l'exemplaire de Kœnigsberg données par Dorow. (De Murr, *Adnotat. ad Tract.*, p. 2. - Wilhem Dorow, *Spinoza's Randglossen*, p. 10 sqq.)

3 Voyez l'*Éthique*, Propos. 15 et 16, part. 1 ; Propos. 5 et 8, part. 2. - Nous avons pensé qu'il serait intéressant d'indiquer en cet endroit et dans toute la suite de la traduction du *Théologico-politique* les passages de l'*Éthique* où sont exposés et démontrés scientifiquement les principes que Spinoza se borne ici à invoquer, sans les établir.

4 Voyez l'*Éthique*, Propos. 43, part. 2.

5 Voyez l'*Éthique*, Propos. 11, 13, part. 2.

6 Voyez les *Notes de Spinoza*, note 2.

7 Voyez les *Notes de Spinoza*, note 3.

8 Spinoza s'exprime plus ouvertement encore dans une lettre à Oldenburg : " *Non minus absurde mihi loqui videntur quam si quis mihi diceret quod circulus naturam quadrati induerit.* " (Voyez *Lettres de Spinoza*. Lettre V.)

9 *Éthique*, part. 1, Schol. de la Propos. 15 ; Propos, 18, 25, 26, 29, etc.

10 Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. 32 ; et l'Appendice, part. 2, propos. 48.

11 Il semble évident que Spinoza désigne ici la première partie de l'*Éthique* (Propos. 16, 17, 29), et s'en réfère, sinon pour le lecteur, au moins pour lui-même, à la doctrine qu'il y a établie.

12 Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. 33 et ses deux Schol.

13 Voy. *Éthique*, part. 2, Propos. 6, 48, 49, et le Schol. de cette dernière Proposition.

14 Voyez les *Notes de Spinoza*, note 5.

15 Voyez les *Notes de Spinoza*, note 6.

16 Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. 29.

17 *Aux Romains*, chap. III, vers. 20.

18 Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. 15.

19 Voyez *De intell. emend.*, passim.

20 Voyez *Éthique*, part. 5, propos. 24 et suiv.

21 Voyez *Éthique*, part. 5, Propos. 36 et son Scholie.

22 Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. 32 et ses Coroll. ; part. 2, Propos. 49 avec son Coroll. et son Schol.

23 Cette expression : *le maître de l'intelligence*, est un hébraïsme. Celui qui possède une chose ou qui la contient dans sa nature est dit le maître de cette chose. C'est ainsi qu'en hébreu on appelle l'oiseau le maître des ailes, parce qu'il a des ailes ; et de même, l'homme intelligent est le maître de l'intelligence, parce qu'il est doué d'intelligence. (*Note de Spinoza.*)

24 *Hébraïsme, qui signifie la vie. (Note de Spinoza.)*

25 *0 L'hébreu porte mezima, qui signifie proprement réflexion, délibération, vigilance. (Note de Spinoza.)*

26 *C'est-à-dire : vous m'avez donné l'intelligence. (Note de Spinoza.)*

27 *Hébraïsme, qui indique le moment de la mort. Être réuni à son peuple signifie en hébreu mourir. Voyez Genèse, chap. XLIX, vers. 29, 33. (Note de Spinoza.)*

28 *Cela veut dire : Vous vous réjouirez honnêtement. De même, en hollandais : Met Godt, en met eere. (Note de Spinoza.)*

29 *Expression hébraïque, qui signifie : Être le maître de l'empire, diriger l'empire, comme on fait un cheval, à l'aide du frein. (Note de Spinoza.)*

30 *On remarquera que les Juifs croient que Dieu n'a donné à Noé que sept commandements, qui seuls sont obligatoires pour toutes les nations, tandis qu'il en a donné un plus grand nombre à la nation hébraïque, par un privilège unique, et pour la rendre plus heureuse que toutes les autres. (Note de Spinoza.)*

31 Par nature, j'entends ici, non-seulement la matière avec ses affections, mais une infinité d'autres êtres. (*Note de Spinoza.*)

32 Voyez l'*Éthique*, part. I, particulièrement les Propos. 16, 21, 22, 23, 29.

33 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 7.

34 *Spinoza cite Josèphe en latin et lui fait dire : Olim et antiquitus a resistentibus. Cette version altère le texte, qui porte : χθίς καί πρώηι γεγονόσί. Je suis le véritable texte dans ma traduction.*

35 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 8.

36 Voyez les *Notes de Spinoza*, note 9.

37 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 11.

38 *On remarquera que le mot hébreu Raphaim signifie Damnés ; mais on peut croire, d'après les Paralipomènes, ch. XX, que c'est aussi un nom propre. Je pense donc qu'en cet endroit il marque le nom d'une famille. (Note de Spinoza.)*

39 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 12.

40 On observera que *sepher*, en hébreu, signifie le plus souvent *épître* ou *feuillet*. (*Note de Spinoza.*)

41 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 13.

42 *Ibid*., note 14.

43 *Ibid*., note 15.

44 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 16.

45 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 17.

46 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 18.

47 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 19.

48 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 20.

49 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 22.

50 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 23.

51 *À moins qu'au-dessus de ne soit pris dans le sens d'avant, il faut croire que le copiste a fait ici une erreur et qu'il a confondu le mot hébreu qui veut dire au-dessus de avec celui qui signifie jusques à. (Note de Spinoza.)*

52 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 24.

53 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 25.

54 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 26.

55 Ce qui signifie littéralement : *point d'hérétique sans lettre*, c'est-à-dire : point d'hérétique qui ne s'appuie d'un texte de l'Écriture.

56 Je me souviens d'avoir lu autrefois cette opinion dans une lettre contre Maimonide qui se trouve avec les autres lettres attribuées à cet auteur. (*Note de Spinoza*.)

57 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 27.

58 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 28.

59 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 29.

60 Sur toute cette théorie du droit, voyez l'*Éthique*, part. IV, défin. VIII, schol. II de la propos. XXXVII, etc., etc.

61 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 30.

62 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 31.

63 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 32.

64 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 33.

65 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 34.

66 Voyez l'*Éthique*, part. 3, Défin. des passions, déf. 10.

67 Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 35.

68 Sur les *Notes marginales*, voyez notre notice biographique.

69 Je dois prévenir ici le lecteur qu'il m'a été impossible, ne sachant pas l'hébreu, de traduire complètement et littéralement deux ou trois notes de Spinoza, qui s'adressent surtout aux hébraïsants. En pareil cas j'ai tâché seulement de ne pas m'écarter de sens général de la note, aimant mieux omettre une ligne que de l'entendre mal.

70 Ici, je suis le texte donné par M. Dorow (*Benedik Spinoza's Randglossen*, p. 15). - On a pu remarquer, en lisant le *Traité Théologico-Politique*, que Spinoza, tout en réfutant souvent Aben-Hezra, le traite toujours avec une certaine déférence.

71 Ici encore je suis le texte de M. Dorow (I. c., p. 16).

TRAITÉ POLITIQUE
(1842)

TRADUIT PAR E. SAISSET

Table des matières

PREFACE. Lettre de Spinoza a un de ses amis

Mon cher ami, votre bonne lettre m'a été remise hier. Je vous remercie de tout mon cœur du zèle que vous témoignez pour moi, et je ne manquerais pas de profiter de l'occasion,... si je n'étais présentement occupé d'un dessein que j'estime plus utile et qui, j'en suis certain, vous sourira davantage ; je veux parler de la composition de ce Traité politique, commencé il y a peu de temps sur votre conseil. J'en ai déjà terminé six chapitres. Le premier contient mon introduction ; le second traite du droit naturel ; le troisième du droit des pouvoirs souverains ; le quatrième des affaires qui dépendent du gouvernement des pouvoirs souverains ; le cinquième de l'idéal suprême que toute société peut se proposer ; le sixième de l'organisation qu'il faut donner au gouvernement monarchique pour qu'il ne dégénère pas en tyrannie. Je m'occupe en ce moment du septième chapitre où je démontre point par point dans un ordre méthodique tous les principes d'organisation exposés au chapitre précédent. De là je passerai au gouvernement aristocratique et au gouvernement populaire, pour en venir enfin au détail des lois et aux autres questions particulières qui se rapportent à mon sujet. Et sur cela, je vous dis adieu….

Cette lettre montre clairement le plan que l'auteur s'était tracé ; arrêté par la maladie, puis enlevé par la mort, il n'a pu, comme on le verra, conduire son œuvre que jusqu'à la fin du chapitre sur le gouvernement aristocratique.

CHAPITRE I
-
Introduction

1. C'est l'opinion commune des philosophes que les passions dont la vie humaine est tourmentée sont des espèces de vices où nous tombons par notre faute, et voilà pourquoi on en rit, on en pleure, on les censure à l'envi ; quelques-uns même affectent de les haïr, afin de paraître plus saints que les autres. Aussi bien ils croient avoir fait une chose divine et atteint le comble de la sagesse, quand ils ont appris à célébrer en mille façons une prétendue nature humaine qui n'existe nulle part et à dénigrer celle qui existe réellement. Car ils voient les hommes, non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent. D'où il est arrivé qu'au lieu d'une morale, le plus souvent ils ont fait une satire, et n'ont jamais conçu une politique qui pût être réduite en pratique, mais plutôt une chimère bonne à être appliquée au pays d'Utopie ou du temps de cet âge d'or pour qui l'art des politiques était assurément très-superflu. On en est donc venu à croire qu'entre toutes les sciences susceptibles d'application la politique est celle où la théorie diffère le plus de la pratique, et que nulle sorte d'hommes n'est moins propre au gouvernement de l'État que les théoriciens ou les philosophes.

2. Tout au contraire, les politiques passent pour plus occupés à tendre aux hommes des embûches qu'à veiller à leurs intérêts, et leur principal titre d'honneur, ce n'est pas la sagesse, mais l'habileté. Ils ont appris à l'école des faits qu'il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes. Or, tandis qu'ils s'efforcent de prévenir la malice humaine à l'aide des moyens artificiels depuis longtemps indiqués par l'expérience et dont se servent d'ordinaire les hommes que la crainte gouverne plutôt que la raison, ils ont l'air de rompre en visière à la religion, surtout aux théologiens, lesquels s'imaginent que les souverains doivent traiter les affaires publiques selon les mêmes règles de piété qui obligent un particulier. Mais cela n'empêche pas que cette sorte d'écrivains n'aient mieux réussi que les philosophes à traiter les matières politiques, et la raison en est simple, c'est qu'ayant pris l'expérience pour guide, ils n'ont rien dit qui fût trop éloigné de la pratique.

3. Et certes, quant à moi, je suis très-convaincu que l'expérience a déjà indiqué toutes les formes d'État capables de faire vivre les hommes en bon

accord et tous les moyens propres à diriger la multitude ou à la contenir en certaines limites ; aussi je ne regarde pas comme possible de trouver par la force de la pensée une combinaison politique, j'entends quelque chose d'applicable, qui n'ait déjà été trouvée et expérimentée. Les hommes, en effet, sont ainsi organisés qu'ils ne peuvent vivre en dehors d'un certain droit commun ; or la question des droits communs et des affaires publiques a été traitée par des hommes très-rusés, ou très-habiles, comme on voudra, mais à coup sûr très-pénétrants, et par conséquent il est à peine croyable qu'on puisse concevoir quelque combinaison vraiment pratique et utile qui n'ait pas été déjà suggérée par l'occasion ou le hasard, et qui soit restée inconnue à des hommes attentifs aux affaires publiques et à leur propre sécurité.

4. Lors donc que j'ai résolu d'appliquer mon esprit à la politique, mon dessein n'a pas été de rien découvrir de nouveau ni d'extraordinaire, mais seulement de démontrer par des raisons certaines et indubitables ou, en d'autres termes, de déduire de la condition même du genre humain un certain nombre de principes parfaitement d'accord avec l'expérience ; et pour porter dans cet ordre de recherches la même liberté d'esprit dont on use en mathématiques, je me suis soigneusement abstenu de tourner en dérision les actions humaines, de les prendre en pitié ou en haine ; je n'ai voulu que les comprendre. En face des passions, telles que l'amour, la haine, la colère, l'envie, la vanité, la miséricorde, et autres mouvements de l'âme, j'y ai vu non des vices, mais des propriétés, qui dépendent de la nature humaine, comme dépendent de la nature de l'air le chaud, le froid, les tempêtes, le tonnerre, et autres phénomènes de cette espèce, lesquels sont nécessaires, quoique incommodes, et se produisent en vertu de causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de les comprendre. Et notre âme, en contemplant ces mouvements intérieurs, éprouve autant de joie qu'au spectacle des phénomènes qui charment les sens.

5. Il est en effet certain (et nous l'avons reconnu pour vrai dans notre *Éthique* [1]) que les hommes sont nécessairement sujets aux passions, et que leur nature est ainsi faite qu'ils doivent éprouver de la pitié pour les malheureux et de l'envie pour les heureux, incliner vers la vengeance plus que vers la miséricorde ; enfin chacun ne peut s'empêcher de désirer que ses semblables vivent à sa guise, approuvent ce qui lui agrée et repoussent ce qui lui déplaît. D'où il arrive que tous désirant être les premiers, une lutte

s’engage, on cherche à s’opprimer réciproquement, et le vainqueur est plus glorieux du tort fait à autrui que de l’avantage recueilli pour soi. Et quoique tous soient persuadés que la religion nous enseigne au contraire à aimer son prochain comme soi-même, par conséquent à défendre le bien d’autrui comme le sien propre, j’ai fait voir que cette persuasion a peu d’empire sur les passions. Elle reprend, il est vrai, son influence à l’article de la mort, alors que la maladie a dompté jusqu’aux passions mêmes et que l’homme gît languissant, ou encore dans les temples, parce qu’on n’y pense plus au commerce et au gain ; mais au forum et à la cour, où cette influence serait surtout nécessaire, elle ne se fait plus sentir. J’ai également montré que, si la raison peut beaucoup pour réprimer et modérer les passions, la voie qu’elle montre à l’homme est des plus ardues[2], en sorte que, s’imaginer qu’on amènera la multitude ou ceux qui sont engagés dans les luttes de la vie publique à régler leur conduite sur les seuls préceptes de la raison, c’est rêver l’âge d’or et se payer de chimères.

6. L’État sera donc très-peu stable, lorsque son salut dépendra de l’honnêteté d’un individu et que les affaires ne pourront y être bien conduites qu’à condition d’être dans des mains honnêtes. Pour qu’il puisse durer, il faut que les affaires publiques y soient ordonnées de telle sorte que ceux qui les manient, soit que la raison, soit que la passion les fasse agir, ne puissent être tentés d’être de mauvaise foi et de mal faire. Car peu importe, quant à la sécurité de l’État, que ce soit par tel ou tel motif que les gouvernants administrent bien les affaires, pourvu que les affaires soient bien administrées. La liberté ou la force de l’âme est la vertu des particuliers ; mais la vertu de l’État, c’est la sécurité.

7. Enfin, comme les hommes, barbares ou civilisés, s’unissent partout entre eux et forment une certaine société civile, il s’ensuit que ce n’est point aux maximes de la raison qu’il faut demander les principes et les fondements naturels de l’État, mais qu’il faut les déduire de la nature et de la condition commune de l’humanité ; et c’est ce que j’ai entrepris de faire au chapitre suivant.

CHAPITRE II
-
Du droit naturel

1. Dans notre *Traité théologico-politique* nous avons défini le droit naturel et civil[3], et dans notre *Éthique* nous avons expliqué ce que c'est que péché, mérite, justice, injustice[4], et enfin en quoi consiste la liberté humaine[5] ; mais, pour que le lecteur n'ait pas la peine d'aller chercher ailleurs des principes qui se rapportent essentiellement au sujet du présent ouvrage, je vais les développer une seconde fois et en donner la démonstration régulière.

2. Toutes les choses de la nature peuvent être également conçues d'une façon adéquate, soit qu'elles existent, soit qu'elles n'existent pas. De même donc que le principe en vertu duquel elles commencent d'exister ne peut se conclure de leur définition, il en faut dire autant du principe qui les fait persévérer dans l'existence. En effet, leur essence idéale, après qu'elles ont commencé d'exister, est la même qu'auparavant ; par conséquent, le principe qui les fait persévérer dans l'existence ne résulte pas plus de leur essence que le principe qui les fait commencer d'exister ; et la même puissance dont elles ont besoin pour commencer d'être, elles en ont besoin pour persévérer dans l'être. D'où il suit que la puissance qui fait être les choses de la nature, et par conséquent celle qui les fait agir, ne peut être autre que l'éternelle puissance de Dieu. Supposez, en effet, que ce fût une autre puissance, une puissance créée, elle ne pourrait se conserver elle-même, ni par conséquent conserver les choses de la nature ; mais elle aurait besoin pour persévérer dans l'être de la même puissance qui aurait été nécessaire pour la créer.

3. Ce point une fois établi, savoir que la puissance des choses de la nature en vertu de laquelle elles existent et agissent est la propre puissance de Dieu, il est aisé de comprendre ce que c'est que le droit naturel. En effet, Dieu ayant droit sur toutes choses, et ce droit de Dieu étant la puissance même de Dieu, en tant qu'elle est considérée comme absolument libre, il suit de là que chaque être a naturellement autant de droit qu'il a de puissance pour exister et pour agir. En effet, cette puissance n'est autre que la puissance même de Dieu, laquelle est absolument libre.

4. Par droit naturel j'entends donc les lois mêmes de la nature ou les règles selon lesquelles se font toutes choses, en d'autres termes, la puissance de la nature elle-même ; d'où il résulte que le droit de toute la nature et partant le droit de chaque individu s'étend jusqu'où s'étend sa puissance ; et par conséquent tout ce que chaque homme fait d'après les lois de la nature, il le fait du droit suprême de la nature, et autant il a de puissance, autant il a de droit.

5. Si donc la nature humaine était ainsi constituée que les hommes vécussent selon les seules prescriptions de la raison et ne fissent aucun effort pour aller au delà, alors le droit naturel, en tant qu'on le considère comme se rapportant proprement au genre humain, serait déterminé par la seule puissance de la raison. Mais les hommes sont moins conduits par la raison que par l'aveugle désir, et en conséquence la puissance naturelle des hommes, ou, ce qui est la même chose, leur droit naturel, ne doit pas être défini par la raison, mais par tout appétit quelconque qui les détermine à agir et à faire effort pour se conserver. J'en conviens, au surplus : ces désirs qui ne tirent pas leur origine de la raison sont moins des actions de l'homme que des passions. Mais, comme il s'agit ici de la puissance universelle ou, en d'autres termes, du droit universel de la nature, nous ne pouvons présentement reconnaître aucune différence entre les désirs qui proviennent de la raison et ceux qui sont engendrés en nous par d'autres causes, ceux-ci comme ceux-là étant des effets de la nature et des développements de cette énergie naturelle en vertu de laquelle l'homme fait effort pour persévérer dans son être. L'homme, en effet, sage ou ignorant, est une partie de la nature, et tout ce qui détermine chaque homme à agir doit être rapporté à la puissance de la nature, en tant que cette puissance peut être définie par la nature de tel ou tel individu ; car, qu'il obéisse à la raison ou à la seule passion, l'homme ne fait rien que selon les lois et les règles de la nature, c'est-à-dire (par l'article 4 du présent chapitre) selon le droit naturel.

6. Mais la plupart des philosophes s'imaginent que les ignorants, loin de suivre l'ordre de la nature, le violent au contraire, et ils conçoivent les hommes dans la nature comme un État dans l'État. A les en croire, en effet, l'âme humaine n'est pas produite par des causes naturelles, mais elle est créée immédiatement par Dieu dans un tel état d'indépendance par rapport au reste des choses qu'elle a un pouvoir absolu de se déterminer et d'user parfaitement de la raison. Or l'expérience montre surabondamment qu'il

n’est pas plus en notre pouvoir de posséder une âme saine qu’un corps sain. De plus, chaque être faisant effort, autant qu’il est en lui, pour conserver son être, il n’est point douteux que, s’il dépendait aussi bien de nous de vivre selon les préceptes de la raison que d’être conduits par l’aveugle désir, tous les hommes se confieraient à la raison et régleraient sagement leur vie, et c’est ce qui n’arrive pas. Car chacun a son plaisir particulier qui l’entraîne, *trahit sua quemque voluptas*[6] ; et les théologiens n’ôtent pas cette difficulté en soutenant que la cause de cette impuissance de l’homme, c’est un vice ou un péché de la nature humaine, lequel a son origine dans la chute de notre premier père. Car supposez que le premier homme ait eu également le pouvoir de se maintenir ou de tomber, donnez-lui une âme maîtresse d’elle-même et dans un état parfait d’intégrité, comment se fait-il qu’étant plein de science et de prudence il soit tombé ? c’est, direz-vous, qu’il a été trompé par le diable. Mais le diable lui-même, qui donc l’a trompé ? qui a fait de lui, c’est-à-dire de la première de toutes les créatures intelligentes, un être assez insensé pour vouloir s’élever au-dessus de Dieu ? En possession d’une âme saine, ne faisait-il pas naturellement effort, autant qu’il était en lui, pour maintenir son état et conserver son être ? Et puis le premier homme lui-même, comment se fait-il qu’étant maître de son âme et de sa volonté il ait été séduit et se soit laissé prendre dans le fond même de son âme ? S’il a eu le pouvoir de bien user de sa raison, il n’a pu être trompé, il a fait nécessairement effort, autant qu’il était en lui, pour conserver son être et maintenir son âme saine. Or, vous supposez qu’il a eu ce pouvoir ; il a donc nécessairement conservé son âme saine et n’a pu être trompé, ce qui est démenti par sa propre histoire. Donc il faut avouer qu’il n’a pas été au pouvoir du premier homme d’user de la droite raison, et qu’il a été, comme nous, sujet aux passions.

7. Que l’homme, ainsi que tous les autres individus de la nature, fasse effort autant qu’il est en lui pour conserver son être, c’est ce que personne ne peut nier. S’il y avait ici, en effet, quelque différence entre les êtres, elle ne pourrait venir que d’une cause, c’est que l’homme aurait une volonté libre. Or, plus vous concevrez l’homme comme libre, plus vous serez forcé de reconnaître qu’il doit nécessairement se conserver et être maître de son âme, conséquence que chacun m’accordera aisément, pourvu qu’il ne confonde pas la liberté avec la contingence. La liberté, en effet, c’est la vertu ou la perfection. Donc tout ce qui accuse l’homme d’impuissance ne peut être rapporté à sa liberté. C’est pourquoi on ne pourrait pas dire que

l'homme est libre en tant qu'il peut ne pas exister ou en tant qu'il peut ne pas user de sa raison ; s'il est libre, c'est en tant qu'il peut exister et agir selon les lois de la nature humaine. Plus donc nous considérons l'homme comme libre, moins il nous est permis de dire qu'il peut ne pas user de sa raison et choisir le mal de préférence au bien ; et par conséquent Dieu, qui existe d'une manière absolument libre, pense et agit nécessairement de la même manière, je veux dire qu'il existe, pense et agit par la nécessité de sa nature. Car il n'est pas douteux que Dieu n'agisse comme il existe, avec la même liberté, et puisqu'il existe par la nécessité de sa nature, c'est aussi par la nécessité de sa nature qu'il agit, c'est-à-dire librement.

8. Nous concluons donc qu'il n'est pas au pouvoir de tout homme d'user toujours de la droite raison et de s'élever au faîte de la liberté humaine, que tout homme cependant fait toujours effort, autant qu'il est en lui, pour conserver son être, enfin que tout ce qu'il tente de faire et tout ce qu'il fait (son droit n'ayant d'autre mesure que sa puissance), il le tente et le fait, sage ou ignorant, en vertu du droit suprême de la nature. Il suit de là que le droit naturel, sous l'empire duquel tous les hommes naissent et vivent, ne défend rien que ce que personne ne désire ou ne peut faire ; il ne repousse donc ni les contentions, ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni rien enfin de ce que l'appétit peut conseiller. Et cela n'a rien de surprenant ; car la nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine, lesquelles n'ont rapport qu'à l'utilité vraie et à la conservation des hommes ; mais elle embrasse une infinité d'autres lois qui regardent l'ordre éternel de la nature entière, dont l'homme n'est qu'une parcelle, ordre nécessaire par qui seul tous les individus sont déterminés à exister et à agir d'une manière donnée.

9. Il suit encore de là que tout homme appartient de droit à autrui aussi longtemps qu'il tombe sous son pouvoir, et qu'il s'appartient à lui-même dans la mesure où il peut repousser toute violence, réparer à son gré le dommage qui lui a été causé, en un mot, vivre absolument comme il lui plaît.

10. Je dis qu'un homme en a un autre sous son pouvoir, quand il le tient enchaîné, ou quand il lui a ôté ses armes et les moyens de se défendre ou de s'évader, ou encore quand il le maîtrise par la crainte, ou enfin quand il se l'est tellement attaché par ses bienfaits que celui-ci veut obéir aux volontés de son bienfaiteur de préférence aux siennes propres et vivre à son gré plutôt qu'au sien. Dans le premier cas et dans le second, on tient le corps,

mais point l'âme ; dans les deux autres, au contraire, on tient l'âme aussi bien que le corps, mais seulement tant que dure la crainte ou l'espérance ; car, ces sentiments disparus, l'esclave redevient son maître.

11. La faculté qu'a l'âme de porter des jugements peut aussi tomber sous le droit d'autrui, en tant qu'un homme peut être trompé par un autre homme. D'où il suit que l'âme n'est entièrement sa maîtresse que lorsqu'elle est capable d'user de la droite raison. Il y a plus, comme la puissance humaine ne doit pas tant se mesurer à la vigueur du corps qu'à la force de l'âme, il en résulte que ceux-là s'appartiennent le plus à eux-mêmes qui possèdent au plus haut degré la raison et sont le plus conduits par elle. Et par conséquent je dis que l'homme est parfaitement libre en tant qu'il est conduit par la raison ; car alors il est déterminé à agir en vertu de causes qui s'expliquent d'une façon adéquate par sa seule nature, bien que d'ailleurs ces causes le déterminent nécessairement. La liberté, en effet, (comme je l'ai montré à l'article 7 du présent chapitre), la liberté n'ôte pas la nécessité d'agir, elle la pose.

12. La parole donnée à autrui, quand quelqu'un s'engage, de bouche seulement, à faire telle ou telle chose qu'il était dans son droit de ne pas faire, ou à ne pas faire telle ou telle chose qu'il était dans son droit de faire, cette parole ne reste valable qu'autant que celui qui l'a donnée ne change pas de volonté. Car, s'il a le pouvoir de reprendre sa promesse, il n'a en réalité rien cédé de son droit, il n'a donné que des paroles. Si donc l'individu, qui est son propre juge par droit de nature, a jugé, à tort ou à raison (car l'homme est sujet à l'erreur), qu'il résulte de l'engagement contracté plus de dommage que d'utilité, il estimera qu'il y a lieu de le violer, et en vertu du droit naturel (par l'article 9 du présent chapitre) il le violera.

13. Si deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent ainsi leur puissance et par conséquent leur droit ; et plus il y aura d'individus ayant aussi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit.

14. Tant que les hommes sont en proie à la colère, à l'envie et aux passions haineuses, ils sont tiraillés en divers sens et contraires les uns aux autres, d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de puissance, d'habileté et de ruse que le reste des animaux ; or les hommes dans la plupart de leurs actes étant sujets par leur nature aux passions (comme nous l'avons dit à

l'article 3 du chapitre précédent), il s'ensuit que les hommes sont naturellement ennemis. Car mon plus grand ennemi, c'est celui que j'ai le plus à craindre et dont j'ai le plus à me garder.

15. Nous avons vu (à l'article 9 du présent chapitre) que chaque individu dans l'état de nature s'appartient à lui-même tant qu'il peut se mettre à l'abri de l'oppression d'autrui ; or, comme un seul homme est incapable de se garder contre tous, il s'ensuit que le droit naturel de l'homme, tant qu'il est déterminé par la puissance de chaque individu et ne dérive que de lui, est nul ; c'est un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira avec sécurité. Et il est certain que chacun a d'autant moins de puissance, par conséquent d'autant moins de droit, qu'il a un plus grand sujet de crainte. Ajoutez à cela que les hommes sans un secours mutuel pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme. D'où nous concluons que le droit naturel, qui est le propre du genre humain, ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des droits communs, possèdent ensemble des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver, sont enfin capables de se défendre, de se fortifier, de repousser toute violence, et de vivre comme ils l'entendent d'un consentement commun, Or (par l'article 13 du présent chapitre), plus il y a d'hommes qui forment ainsi un seul corps, plus tous ensemble ont de droit, et si c'est pour ce motif, savoir, que les hommes dans l'état de nature peuvent à peine s'appartenir à eux-mêmes, si c'est pour cela que les scolastiques ont dit que l'homme est un animal sociable, je n'ai pas à y contredire.

16. Partout où les hommes ont des droits communs et sont pour ainsi dire conduits par une seule âme, il est certain (par l'article 13 du présent chapitre) que chacun d'eux a d'autant moins de droits que les autres ensemble sont plus puissants que lui, en d'autres termes, il n'a d'autre droit que celui qui lui est accordé par le droit commun. Du reste, tout ce qui lui est commandé par la volonté générale, il est tenu d'y obéir, et (par l'article 4 du présent chapitre) on a le droit de l'y forcer.

17. Ce droit, qui est défini par la puissance de la multitude ; on a coutume de l'appeler l'*État*. Et celui-là est en pleine possession de ce droit qui, du consentement commun, prend soin de la chose publique, c'est-à-dire établit les lois, les interprète et les abolit, fortifie les villes, décide de la guerre et de la paix, etc. Que si tout cela se fait par une assemblée sortie de la masse

du peuple, l'État s'appelle *démocratie* ; si c'est par quelques hommes choisis, l'État s'appelle *aristocratie* ; par un seul enfin, *monarchie*.

18. Il résulte des points établis en ce chapitre que dans l'état de nature il n'y a pas de péché, ou que si quelqu'un pèche, c'est envers soi-même et non envers autrui ; personne en effet dans l'état de nature n'est tenu de se conformer, à moins que ce ne soit de son plein gré, aux volontés d'autrui, ni de trouver bon ou mauvais autre chose que ce que lui-même juge bon ou mauvais selon son caractère, et rien n'est absolument défendu par le droit naturel que ce que nul ne peut faire (voyez les articles 5 et 8 du présent chapitre). Or, qu'est-ce que le *péché* ? une action qui ne peut être faite à bon droit. Que si les hommes étaient tenus par institution naturelle d'être conduits par la raison, tous alors seraient nécessairement conduits par la raison ; car les institutions de la nature sont les institutions de Dieu (par les articles 2 et 3 du présent chapitre), et Dieu les a établies librement, aussi librement qu'il existe ; d'où il suit qu'elles résultent de la nature divine (voyez l'article 7 du présent chapitre), et par conséquent qu'elles sont éternelles et ne peuvent être violées. Mais les hommes sont presque toujours conduits par l'appétit sans raison, ce qui n'empêche pas qu'ils ne suivent nécessairement l'ordre de la nature, loin de le troubler ; et c'est pourquoi l'ignorant, dont l'âme est impuissante, n'est pas plus obligé par le droit naturel de gouverner sa vie avec sagesse que le malade n'est tenu d'avoir un corps sain.

19. Ainsi donc le péché ne se peut concevoir que dans un ordre social où le bien et le mal sont déterminés par le droit commun, et où nul ne fait à bon droit (par l'article 16 du présent chapitre) que ce qu'il fait conformément à la volonté générale. Le *péché*, en effet, c'est (comme nous l'avons dit à l'article précédent) ce qui ne peut être fait à bon droit, ou ce qui est défendu par la loi ; l'*obéissance*, au contraire, c'est la volonté constante d'exécuter ce que la loi déclare bon, ou ce qui est conforme à la volonté générale.

20. Il est d'usage cependant d'appeler aussi *péché* ce qui se fait contre le commandement de la saine raison, et *obéissance* la volonté constante de modérer ses appétits selon les prescriptions de la raison ; à quoi je consentirais volontiers, si la liberté de l'homme consistait dans la licence de l'appétit et sa servitude dans l'empire de la raison. Mais comme la liberté humaine est d'autant plus grande que l'homme est plus capable d'être

conduit par la raison et de modérer ses appétits, ce n'est donc qu'improprement que nous pouvons appeler *obéissance* la vie raisonnable, et *péché* ce qui est en réalité impuissance de l'âme et non licence, ce qui fait l'homme esclave plutôt que libre. Voyez les articles 7 et 11 du présent chapitre.

21. Toutefois comme la raison nous enseigne à pratiquer la piété et à vivre d'un esprit tranquille et bon, ce qui n'est possible que dans la condition sociale, et en outre, comme il ne peut se faire qu'un grand nombre d'hommes soit gouverné comme par une seule âme (ainsi que cela est requis pour constituer un État), s'il n'a un ensemble de lois instituées d'après les prescriptions de la raison, ce n'est donc pas tout à fait improprement que les hommes, accoutumés qu'ils sont à vivre en société, ont appelé *péché* ce qui se fait contre le commandement de la raison. Maintenant pourquoi ai-je dit (à l'article 18 de ce chapitre) que, dans l'état de nature, l'homme, s'il pèche, ne pèche que contre soi-même, c'est ce qui sera éclairci bientôt (au chapitre IV, articles 4 et 5), quand je montrerai dans quel sens nous pouvons dire que celui qui gouverne l'État et tient en ses mains le droit naturel est soumis aux lois et peut pécher.

22. Pour ce qui regarde la religion, il est également certain que l'homme est d'autant plus libre et d'autant plus soumis à lui-même qu'il a plus d'amour pour Dieu et l'honore d'un cœur plus pur. Mais en tant que nous considérons, non pas l'ordre de la nature qui nous est inconnu, mais les seuls commandements de la raison touchant les choses religieuses, en tant aussi que nous remarquons que ces mêmes commandements nous sont révélés par Dieu au dedans de nous-mêmes, et ont été révélés aux prophètes à titre de lois divines, à ce point de vue, nous disons que c'est obéir à Dieu que de l'aimer d'un cœur pur, et que c'est pécher que d'être gouverné par l'aveugle passion. Il faut toutefois ne pas oublier que nous sommes dans la puissance de Dieu comme l'argile dans celle du potier, lequel tire d'une même matière des vases destinés à l'ornement et d'autres vases destinés à un usage vulgaire[7] ; d'où il suit que l'homme peut, à la vérité, faire quelque chose contre ces décrets de Dieu inscrits à titre de lois, soit dans notre âme, soit dans l'âme des prophètes ; mais il ne peut rien contre ce décret éternel de Dieu inscrit dans la nature universelle, et qui regarde l'ordre de toutes choses.

23. De même donc que le péché et l'obéissance, pris dans le sens le plus strict, ne se peuvent concevoir que dans la vie sociale, il en faut dire autant de la justice et de l'injustice. Car, il n'y a rien dans la nature qui appartienne à bon droit à celui-ci plutôt qu'à celui-là ; mais toutes choses sont à tous, et tous ont le pouvoir de se les approprier. Mais dans l'état de société, du moment que le droit commun établit ce qui est à celui-ci et ce qui est à celui-là, l'homme *juste* est celui dont la constante volonté est de rendre à chacun ce qui lui est dû ; l'homme *injuste* celui qui, au contraire, s'efforce de faire sien ce qui est à autrui.

24. Pour ce qui est de la louange et du blâme, nous avons expliqué dans notre *Éthique*[8] que ce sont des affections de joie et de tristesse, accompagnées de l'idée de la vertu ou de l'impuissance humaine à titre de cause.

CHAPITRE III
-
Du droit des pouvoirs souverains

1. Tout État, quel qu'il soit, forme un *ordre civil*, le corps entier de l'État s'appelle *cité* et les affaires communes de l'État, celles qui dépendent du chef du gouvernement, constituent la *république*. Nous appelons les membres de l'État *citoyens* en tant qu'ils jouissent de tous les avantages de la cité, et *sujets* en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux institutions et aux lois. Enfin il y a trois sortes d'ordres civils, la *démocratie*, l'*aristocratie* et la *monarchie* (comme nous l'avons dit au chapitre précédent, article 17). Avant de traiter de chacune de ces formes politiques en particulier, je commencerai par établir les principes qui concernent l'ordre civil en général, et avant tout je parlerai du *droit suprême de l'État* ou du *droit des pouvoirs souverains*.

2. Il est évident par l'article 15 du chapitre précédent que le droit de l'État ou des pouvoirs souverains n'est autre chose que le droit naturel lui-même, en tant qu'il est déterminé, non pas par la puissance de chaque individu, mais par celle de la multitude agissant comme avec une seule âme ; en d'autres termes, le droit du souverain, comme celui de l'individu dans l'état de nature, se mesure sur sa puissance. D'où il suit que chaque citoyen ou sujet a d'autant moins de droit que l'État tout entier a plus de puissance que lui (voyez l'article 16 du chapitre précédent), et par conséquent chaque citoyen n'a droit qu'à ce qui lui est garanti par l'État.

3. Supposez que l'État accorde à un particulier le droit de vivre à sa guise et conséquemment qu'il lui en donne la puissance (car autrement, en vertu de l'article 12 du précédent chapitre, il ne lui donnerait que des paroles), par cela même il cède quelque chose de son propre droit et le transporte au particulier dont il s'agit. Mais supposez qu'il accorde ce même droit à deux particuliers ou à un plus grand nombre, par cela même l'État est divisé ; et si enfin vous admettez que l'État donne ce pouvoir à tous les particuliers, voilà l'État détruit et l'on revient à la condition naturelle : toutes conséquences qui résultent manifestement de ce qui précède. Il suit de là qu'on ne peut concevoir en aucune façon qu'il soit permis *légalement* à chaque citoyen de vivre à sa guise, et par suite, ce droit naturel en vertu

duquel chaque individu est son juge à lui-même cesse nécessairement dans l'ordre social. Remarquez que j'ai parlé expressément d'une permission légale ; car, à y bien regarder, le droit naturel de chacun ne cesse pas absolument dans l'ordre social. L'homme, en effet, dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel, agit d'après les lois de sa nature et cherche son intérêt ; la principale différence, c'est que dans l'ordre social tous craignent les mêmes maux et il y a pour tous un seul et même principe de sécurité, une seule et même manière de vivre, ce qui n'enlève certainement pas à chaque individu la faculté de juger. Car celui qui se détermine à obéir à tous les ordres de l'État, soit par crainte de sa puissance, soit par amour de la tranquillité, celui-là, sans contredit, pourvoit comme il l'entend à sa sécurité et à son intérêt.

4. Nous ne pouvons non plus concevoir qu'il soit permis à chaque citoyen d'interpréter les décrets et les lois de l'État. Si, en effet, on lui accordait ce droit, il serait alors son propre juge à lui-même, puisqu'il pourrait sans peine revêtir ses actions d'une apparence légale, et par conséquent vivre entièrement à sa guise, ce qui est absurde (par l'article précédent).

5. Nous voyons donc que chaque citoyen, loin d'être son maître, relève de l'État, dont il est obligé d'exécuter tous les ordres, et qu'il n'a aucun droit de décider ce qui est juste ou injuste, pieux ou impie ; mais au contraire le corps de l'État devant agir comme par une seule âme, et en conséquence la volonté de l'État devant être tenue pour la volonté de tous, ce que l'État déclare juste et bon on le doit considérer comme déclaré tel par chacun. D'où il suit qu'alors même qu'un sujet estimerait iniques les décrets de l'État, il n'en serait pas moins tenu de les exécuter.

6. Mais, dira-t-on, n'est-il pas contre la raison qu'un homme se soumette absolument au jugement d'autrui ? et à ce compte l'ordre social répugnerait à la raison, d'où il faudrait conclure que l'ordre social est déraisonnable, et qu'il ne peut être institué que par des hommes dépourvus de raison. Je réponds que la raison n'est jamais contraire à la nature, et par conséquent que la saine raison ne peut ordonner que chaque individu reste son maître, tant qu'il est sujet aux passions (par l'article 15 du précédent chapitre) : ce qui revient à dire (par l'article 5 du chapitre I) que, selon la saine raison, cela est absolument impossible. Ajoutez que la raison nous prescrit impérieusement de chercher la paix, laquelle n'est possible que si les droits

de l'État sont préservés de toute atteinte, et en conséquence plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire (par l'article 11 du précédent chapitre), plus il est libre, plus constamment il maintiendra les droits de l'État et se conformera aux ordres du souverain dont il est le sujet. Ajoutez à cela que l'ordre social est naturellement institué pour écarter la crainte commune et se délivrer des communes misères, et par conséquent qu'il tend surtout à assurer à ses membres les biens que tout homme, conduit par sa raison, se serait efforcé de se procurer dans l'ordre naturel, mais bien vainement (par l'article 15 du chapitre précédent). C'est pourquoi, si un homme conduit par la raison est forcé quelquefois de faire par le décret de l'État ce qu'il sait contraire à la raison, ce dommage est compensé avec avantage par le bien qu'il retire de l'ordre social lui-même. Car c'est aussi une loi de la raison qu'entre deux maux il faut choisir le moindre, et par conséquent nous pouvons conclure qu'en aucune rencontre un citoyen qui agit selon l'ordre de l'État ne fait rien qui soit contraire aux prescriptions de sa raison, et c'est ce que tout le monde nous accordera, quand nous aurons expliqué jusqu'où s'étend la puissance et partant le droit de l'État.

7. Et d'abord, en effet, de même que dans l'état de nature l'homme le plus puissant et qui s'appartient le plus à lui-même est celui qui est conduit par la raison (en vertu de l'article 11 du chapitre précédent), de même l'État le plus puissant et le plus maître de soi, c'est l'État qui est fondé selon la raison et dirigé par elle. Car le droit de l'État est déterminé par la puissance de la multitude en tant qu'elle est conduite comme par une seule âme. Or cette union des âmes ne pourrait en aucune manière se concevoir, si l'État ne se proposait pour principale fin ce qui est reconnu utile à tous par la saine raison.

8. Il faut considérer en second lieu que si les sujets ne s'appartiennent pas à eux-mêmes mais appartiennent à l'État, c'est en tant qu'ils craignent sa puissance ou ses menaces, c'est-à-dire en tant qu'ils aiment la vie sociale (par l'article 10 du précédent chapitre). D'où il suit que tous les actes auxquels personne ne peut être déterminé par des promesses ou des menaces ne tombent point sous le droit de l'État. Personne, par exemple, ne peut se dessaisir de la faculté de juger. Par quelles récompenses, en effet, ou par quelles promesses amènerez-vous un homme à croire que le tout n'est pas plus grand que sa partie, ou que Dieu n'existe pas, ou que le corps qu'il voit fini est l'être infini, et généralement à croire le contraire de ce qu'il

sent et de ce qu'il pense ? Et de même, par quelles récompenses ou par quelles menaces le déciderez-vous à aimer ce qu'il hait ou à haïr ce qu'il aime ? J'en dis autant de ces actes pour lesquels la nature humaine ressent une répugnance si vive qu'elle les regarde comme les plus grands des maux, par exemple, qu'un homme rend témoignage contre lui-même, qu'il se torture, qu'il tue ses parents, qu'il ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables où la récompense et la menace ne peuvent rien. Que si nous voulions dire toutefois que l'État a le droit ou le pouvoir de commander de tels actes, ce ne pourrait être que dans le même sens où l'on dit que l'homme a le droit de tomber en démence et de délirer. Un droit, en effet, auquel nul ne peut être astreint, qu'est-ce autre chose qu'un délire ? Et je parle ici expressément de ces actes qui ne peuvent tomber sous le droit de l'État et auxquels la nature humaine répugne généralement. Car qu'un sot ou un fou ne puisse être amené par aucune promesse, ni par aucune menace, à exécuter les ordres de l'État, que tel ou tel individu, par cela seul qu'il est attaché à telle ou telle religion, se persuade que les droits de l'État sont les plus grands des maux, les droits de l'État ne sont pas pour cela frappés de nullité, puisque le plus grand nombre des citoyens continue à en reconnaître l'empire ; et par conséquent, comme ceux qui ne craignent ni n'espèrent rien à ce titre ne relèvent plus que d'eux-mêmes (par l'article 10 du précédent chapitre), il s'ensuit que ce sont des ennemis de l'État (par l'article 14 du même chapitre) et qu'on a le droit de les contraindre.

9. On doit remarquer en troisième lieu que des décrets capables de jeter l'indignation dans le cœur du plus grand nombre des citoyens ne sont plus dès lors dans le droit de l'État. Car il est certain que les hommes tendent naturellement à s'associer, dès qu'ils ont une crainte commune ou le désir de venger un dommage commun ; or le droit de l'État ayant pour définition et pour mesure la puissance commune de la multitude, il s'ensuit que la puissance et le droit de l'État diminuent d'autant plus que l'État lui-même fournit à un plus grand nombre de citoyens des raisons de s'associer dans un grief commun. Aussi bien il en est de l'État comme des individus : il a, lui aussi, ses sujets de crainte, et plus ses craintes augmentent, moins il est son maître.

Voilà ce que j'avais à dire du droit des pouvoirs souverains sur les sujets ; maintenant, avant de traiter de leur droit sur les étrangers, il y a une

question qu'il me semble à propos de résoudre, celle qu'on a coutume de soulever touchant la religion.

10. On peut en effet nous dire : est-ce que l'état social et l'obéissance qu'il requiert de la part des sujets ne détruisent pas la religion qui nous oblige par rapport à Dieu ? A quoi je réponds que si nous pesons bien la chose, tout scrupule disparaîtra. En effet, l'âme, en tant qu'elle use de la raison, n'appartient pas aux pouvoirs souverains, mais elle s'appartient à elle-même (par l'article 11 du chapitre précédent). Par conséquent, la vraie connaissance et l'amour de Dieu ne peuvent être sous l'empire de qui que ce soit, pas plus que la charité envers le prochain (par l'article 8 du même chapitre) ; et si nous considérons, en outre, que le véritable ouvrage de la charité, c'est de procurer le maintien de la paix et l'établissement de la concorde, nous ne douterons pas que celui-là n'accomplisse véritablement son devoir qui porte secours à chacun dans la mesure compatible avec les droits de l'État, c'est-à-dire avec la concorde et la tranquillité.

Pour ce qui est des cultes extérieurs, il est certain qu'ils ne peuvent être ni un secours, ni un obstacle à la vraie connaissance de Dieu et à l'amour qui en résulte nécessairement ; d'où il suit qu'il ne faut pas y attacher assez d'importance pour compromettre à cause d'eux la paix et la tranquillité publiques. Il est certain, du reste, que moi, simple particulier, je ne suis pas, en vertu du droit naturel, c'est-à-dire (par l'article 3 du chapitre précédent) en vertu du décret divin, je ne suis pas, dis-je, le défenseur de la religion ; car je n'ai point, comme l'avaient autrefois les disciples du Christ, le pouvoir de chasser les esprits immondes et de faire des miracles ; or ce pouvoir est tellement nécessaire pour propager la religion aux lieux où elle est interdite, que sans lui non-seulement l'huile et la peine, comme on dit, sont perdues, mais encore on s'expose à être molesté de mille façons, ce dont tous les siècles ont vu les exemples les plus funestes. Tout homme donc, en quelque lieu qu'il soit, peut s'acquitter envers Dieu des obligations de la religion vraie et veiller à faire son propre salut, ce qui est le devoir d'un particulier. Quant au soin de propager la religion, cela regarde Dieu lui-même ou les pouvoirs souverains, seuls chargés des intérêts de la chose publique. Mais il est temps de reprendre la suite de mon sujet.

11. Le droit des pouvoirs souverains sur les citoyens et le devoir des sujets ayant été précédemment expliqués, il reste à considérer le droit de ces mêmes pouvoirs sur les étrangers, ce qui se déduira aisément des principes

posés plus haut. En effet, puisque (par l'article 2 du présent chapitre) le droit du souverain n'est autre chose que le droit naturel lui-même, il s'ensuit que deux empires sont à l'égard l'un de l'autre comme deux individus dans l'état de nature, avec cette différence qu'un empire peut se préserver de l'oppression étrangère, ce dont l'individu est incapable dans l'état de nature, étant accablé tous les jours par le sommeil, souvent par la maladie ou les inquiétudes morales, par la vieillesse enfin, sans parler de mille autres inconvénients dont un empire peut s'affranchir.

12. Ainsi donc un État s'appartient à lui-même, en tant qu'il peut veiller à sa propre conservation et se garantir de l'oppression étrangère (par les articles 9 et 15 du chapitre précédent) ; il tombe sous le droit d'autrui, en tant qu'il craint la puissance d'un autre État (par les articles 10 et 15 du même chapitre), ou bien en tant que cet État l'empêche de faire ce qui lui convient, ou encore en tant qu'il a besoin de cet État pour se conserver et pour s'agrandir ; car si deux États veulent se prêter un mutuel secours, il est clair qu'à eux deux ils ont plus de pouvoir et partant plus de droit que chacun isolé (voyez l'article 13 du chapitre précédent).

13. Mais cela peut être compris plus clairement, si nous considérons que deux États sont naturellement ennemis. Les hommes, en effet, dans la condition naturelle sont ennemis les uns des autres (par l'article 14 du chapitre précédent) ; ceux donc qui, ne faisant point partie d'un même État gardent vis-à-vis l'un de l'autre les rapports du droit naturel, restent ennemis. C'est pourquoi, si un État veut déclarer la guerre à un autre État et employer les moyens extrêmes pour se l'assujettir, il peut l'entreprendre à bon droit, puisque pour faire la guerre il n'a besoin que de le vouloir. Il n'en est pas de même pour la paix ; car un État ne peut la conclure qu'avec le consentement d'un autre État. D'où il suit que le droit de la guerre appartient à tout État, et que le droit de la paix n'appartient pas à un seul État, mais à deux pour le moins, lesquels reçoivent en pareil cas le nom d'États confédérés.

14. Ce pacte d'alliance dure aussi longtemps que la cause qui l'a produit, je veux dire la crainte d'un dommage ou l'espoir d'un accroissement. Cette crainte ou cet espoir venant à cesser pour l'un quelconque des deux États, il reste maître de sa conduite (par l'article 10 du chapitre précédent) et le lien qui unissait les États confédérés est immédiatement dissous. Par conséquent, chaque État a le plein droit de rompre l'alliance chaque fois

qu’il le veut. Et on ne peut pas l’accuser de ruse ou de perfidie, pour s’être dégagé de sa parole aussitôt qu’il a cessé de craindre ou d’espérer ; car il y avait pour chacune des parties contractantes la même condition, savoir, que la première qui pourrait se mettre hors de crainte redeviendrait sa maîtresse et libre d’agir à son gré ; et de plus personne ne contracte pour l’avenir qu’eu égard aux circonstances extérieures. Or, ces circonstances venant à changer, la situation tout entière change également, et en conséquence un État retient toujours le droit de veiller à ses intérêts, et par suite il fait effort autant qu’il est en lui pour se mettre hors de crainte, c’est-à-dire pour ne dépendre que de lui-même, et pour empêcher qu’un autre État ne devienne plus fort que lui. Si donc un État se plaint d’avoir été trompé, ce n’est pas la bonne foi de l’État allié qu’il peut accuser, mais sa propre sottise d’avoir confié son salut à un État étranger, lequel ne relève que de lui-même et regarde son propre salut comme la suprême loi.

15. C’est aux États qui ont fait ensemble un traité de paix qu’appartient le droit de résoudre les questions qui peuvent s’élever sur les conditions de la paix et sur les stipulations réciproquement accordées ; les droits de la paix en effet n’appartiennent pas à un seul État, mais à tous ceux qui ont contracté ensemble (par l’article 13 du présent chapitre). D’où il résulte que si on ne s’entend pas sur ces questions, c’est l’état de guerre qui revient.

16. Plus il y a d’États qui font la paix ensemble, moins chacun d’eux est redevable aux autres, moins par conséquent chacun d’eux a le pouvoir de faire la guerre ; mais plus il est tenu de rester fidèle aux conditions de la paix, c’est-à-dire moins il est son maître, et plus il est tenu de s’accommoder à la volonté commune des confédérés.

17. Au surplus, nous ne prétendons nullement anéantir la bonne foi, cette vertu qui nous est également enseignée par la raison et par la sainte Écriture. Ni la raison, en effet, ni l’Écriture ne nous enseignent à garder toute espèce de promesse. Par exemple, si j’ai promis à quelqu’un de lui garder une somme d’argent, je suis dégagé de ma promesse du moment que j’apprends ou que je crois savoir que cet argent est le produit d’un vol ; j’agirai beaucoup mieux en m’occupant de le restituer au légitime propriétaire. De même, quand un souverain s’est engagé à l’égard d’un autre, si plus tard le temps ou la raison lui font voir que son engagement est contraire au salut commun de ses sujets, il ne doit point l’observer. L’Écriture ne prescrivant donc que d’une manière générale de garder sa

parole et laissant au jugement de chacun les cas particuliers qui doivent être exceptés, il s'ensuit qu'il n'y a rien dans l'Écriture de contraire à ce que nous avons établi ci-dessus.

18. Mais afin qu'il ne soit pas nécessaire d'interrompre si souvent le fil du discours et de résoudre de semblables objections, j'avertis le lecteur que j'ai démontré tous mes principes en m'appuyant sur la nécessité de la nature humaine prise en général, c'est-à-dire sur l'effort universel que font les hommes pour se conserver, lequel est inhérent à tous, sages ou ignorants ; et par conséquent, dans quelque condition que vous considériez les hommes, soit que la passion, soit que la raison les conduise, la conclusion sera la même, parce que, comme je l'ai dit, la démonstration est universelle.

CHAPITRE IV
-
Des grandes affaires d'État

1. Nous avons traité au chapitre précédent du droit des pouvoirs souverains, lequel est déterminé par leur puissance, et nous avons vu que ce qui le constitue essentiellement, c'est qu'il y ait en quelque sorte une âme de l'État qui dirige tous les citoyens ; d'où il suit qu'au souverain seul il appartient de décider ce qui est bon ou mauvais, ce qui est juste ou injuste, en d'autres termes, ce qu'il convient à tous et à chacun de faire ou de ne pas faire. C'est donc au souverain seul de faire les lois, et, quand il s'élève une difficulté à leur sujet, de les interpréter pour chaque cas particulier et de décider si le cas donné est conforme ou non conforme à la loi (voyez les articles 3, 4, 5 du précédent chapitre) ; c'est encore à lui de faire la guerre ou de poser les conditions de la paix, de les offrir ou d'accepter celles qui sont offertes. (Voyez les articles 12 et 13 du même chapitre.)

2. Or tous ces objets, ainsi que les moyens d'exécution nécessaires étant choses qui regardent le corps entier de l'État, c'est-à-dire la république, il s'ensuit que la république dépend entièrement de la seule direction de celui qui a le souverain pouvoir. Et par conséquent, à celui-là seul appartient le droit de juger des actes de chacun, d'exiger de chacun la raison de ses actes, de frapper d'une peine les délinquants, de trancher les différends qui s'élèvent entre citoyens, ou de les faire régler à sa place par des hommes habiles dans la connaissance des lois, puis d'employer et de disposer toutes les choses nécessaires à la guerre et à la paix, comme de fonder et de fortifier des villes, d'engager des soldats, de distribuer des emplois militaires, de donner des ordres pour tout ce qui doit être fait, d'envoyer et de recevoir des ambassadeurs en vue de la paix, d'exiger enfin des contributions d'argent pour ces différents objets.

3. Ainsi donc puisqu'il n'appartient qu'au seul souverain de traiter les affaires publiques, ou de choisir pour cela des agents appropriés, il s'ensuit que c'est aspirer à être le maître de l'État que d'entreprendre quelque affaire publique à l'insu de l'assemblée suprême, alors même qu'on croirait agir pour le bien de l'État.

4. Mais il y a ici une question qu'on a coutume de poser : le souverain est-il soumis aux lois ? peut-il pécher ? Je réponds que les mots de loi et de péché n'ayant point seulement rapport à la condition sociale, mais aussi aux règles communes qui gouvernent toutes les choses naturelles et particulièrement aux règles de la raison, on ne peut pas dire d'une manière absolue que l'État ne soit astreint à aucune loi et qu'il ne puisse pas pécher. Si, en effet, l'État n'était astreint à aucune loi, à aucune règle, pas même à celles sans lesquelles l'État cesserait d'être l'État, alors l'État dont nous parlons ne serait plus une réalité, mais une chimère. L'État pèche donc quand il fait ou quand il souffre des actes qui peuvent être cause de sa ruine, et, dans ce cas, en disant qu'il pèche, nous parlons dans le même sens où les philosophes et les médecins disent que la nature pèche ; d'où il suit qu'on peut dire à ce point de vue que l'État pèche quand il agit contre les règles de la raison. Nous savons, en effet (par l'article 7 du chapitre précédent), que l'État est d'autant plus son maître qu'il agit davantage selon la raison ; lors donc qu'il agit contre la raison, il se manque à lui-même, il pèche. Et tout cela pourra être mieux compris, si nous considérons que lorsqu'il est dit que chacun peut faire d'une chose qui lui appartient tout ce qu'il veut, ce pouvoir doit être défini, non par la seule puissance de l'agent, mais encore par l'aptitude du patient lui-même. Quand j'affirme, par exemple, que j'ai le droit de faire de cette table tout ce que je veux, assurément je n'entends pas que j'aie le droit de faire que cette table se mette à brouter l'herbe. De même donc, bien que nous disions que les hommes dans l'ordre social ne s'appartiennent pas à eux-mêmes, mais appartiennent à l'État, nous n'entendons pas pour cela que les hommes perdent la nature humaine et en prennent une autre, ni par conséquent que l'État ait le droit de faire que les hommes aient des ailes, ou, ce qui est la même chose, qu'ils voient avec respect ce qui excite leur risée ou leur dégoût ; mais nous entendons qu'il existe un ensemble de circonstances, lesquelles étant posées, il en résulte pour les hommes des sentiments de respect et de crainte à l'égard de l'État ; lesquelles au contraire étant supprimées, la crainte et le respect s'évanouissent et l'État lui-même n'est plus. Par conséquent, l'État, pour s'appartenir à lui-même, est tenu de conserver les causes de crainte et de respect ; autrement il cesse d'être l'État. Car que le chef de l'État coure, ivre et nu, avec des prostituées, à travers les places publiques, qu'il fasse l'histrion, ou qu'il méprise ouvertement les lois que lui-même a établies, il est aussi impossible que, faisant tout cela, il conserve la majesté du pouvoir,

qu'il est impossible d'être en même temps et de ne pas être. Ajoutez que faire mourir, spolier les citoyens, ravir les vierges et autres actions semblables, tout cela change la crainte en indignation et par conséquent l'état social en état d'hostilité.

5. Nous voyons donc en quel sens nous pouvons dire que l'État est astreint aux lois et qu'il peut pécher. Mais si par loi nous entendons le droit civil, ou ce qui peut être revendiqué au nom de ce même droit civil, et par péché ce qui est défendu en vertu du droit civil ; si, en d'autres termes, les mots de loi et de péché sont entendus dans leur sens ordinaire, nous n'avons plus alors aucune raison de dire que l'État soit soumis aux lois, ni qu'il puisse pécher. En effet, si l'État est tenu de maintenir dans son propre intérêt certaines règles, certaines causes de crainte et de respect, ce n'est pas en vertu des droits civils, mais en vertu du droit naturel, puisque (d'après l'article précédent) rien de tout cela ne peut être revendiqué au nom du droit civil, mais seulement par le droit de la guerre ; de sorte que l'État n'est soumis à ces règles que dans le même sens où un homme, dans la condition naturelle, est tenu, afin d'être son maître et de ne pas être son ennemi, de prendre garde de se tuer lui-même. Or ce n'est point là l'obéissance, mais la liberté de la nature humaine. Quant aux droits civils, ils dépendent du seul décret de l'État, et l'État par conséquent n'est tenu, pour rester libre, que d'agir à son gré, et non pas au gré d'un autre ; rien ne l'oblige de trouver quoi que ce soit bon ou mauvais que ce qu'il décide lui être bon ou mauvais à lui-même. D'où il suit qu'il a non-seulement le droit de se conserver, de faire les lois et de les interpréter, mais aussi le droit de les abroger et de faire grâce à un accusé quelconque dans la plénitude de son pouvoir.

6. Quant aux contrats ou aux lois par lesquelles la multitude transfère son droit propre aux mains d'une assemblée ou d'un homme, il n'est pas douteux qu'on ne doive les violer, quand il y va du salut commun ; mais dans quel cas le salut commun demande-t-il qu'on viole les lois ou qu'on les observe ? c'est une question que nul particulier n'a le droit de résoudre (par l'article 3 du présent chapitre) ; ce droit n'appartient qu'à celui qui tient le pouvoir et qui seul est l'interprète des lois. Ajoutez que nul particulier ne peut à bon droit revendiquer ces lois, d'où il suit qu'elles n'obligent pas celui qui tient le pouvoir. Que si, toutefois, elles sont d'une telle nature qu'on ne puisse les violer sans énerver du même coup la force de l'État, c'est-à-dire sans substituer l'indignation à la crainte dans le cœur

de la plupart des citoyens, dès lors par le fait de leur violation l'État est dissous, le contrat cesse et le droit de la guerre remplace le droit civil. Ainsi donc, celui qui tient le pouvoir n'est tenu d'observer les conditions du contrat social qu'au même sens où un homme dans la condition naturelle, pour ne pas être son propre ennemi, est tenu de prendre garde à ne pas se donner la mort, ainsi que je l'ai expliqué dans l'article précédent.

CHAPITRE V
-
De la meilleure condition possible pour un État

1. Nous avons montré, au chapitre II, article 11, que l'homme s'appartient d'autant plus à lui-même qu'il est plus gouverné par la raison, et en conséquence (voyez chap. III, art. 3) que l'état le plus puissant et qui s'appartient le plus à lui-même, c'est celui qui est fondé et dirigé par la raison. Or le meilleur système de conduite pour se conserver autant que possible étant celui qui se règle sur les commandements de la raison, il s'ensuit que tout ce que fait un homme ou un État en tant qu'il s'appartient le plus possible à lui-même, tout cela est parfaitement bon. Car ce n'est pas la même chose d'agir selon son droit et d'agir parfaitement bien. Cultiver son champ selon son droit est une chose, et le cultiver parfaitement bien en est une autre. Et de même il y a de la différence entre se défendre, se conserver, porter un jugement conformément à son droit, et faire tout cela parfaitement bien. Donc le droit d'occuper le pouvoir et de prendre soin des affaires publiques ne doit pas être confondu avec le meilleur usage possible du pouvoir et le meilleur gouvernement. C'est pourquoi, ayant traité précédemment du droit de l'État en général, le moment est venu de traiter de la meilleure condition possible de chaque État en particulier.

2. La condition d'un État se détermine aisément par son rapport avec la fin générale de l'État qui est la paix et la sécurité de la vie. Par conséquent, le meilleur État, c'est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde et où leurs droits ne reçoivent aucune atteinte. Aussi bien c'est un point certain que les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputés moins à la méchanceté des sujets qu'à la mauvaise organisation du gouvernement. Les hommes ne naissent pas propres ou impropres à la condition sociale, ils le deviennent. Remarquez d'ailleurs que les passions naturelles des hommes sont les mêmes partout. Si donc le mal a plus d'empire dans tel État, s'il s'y commet plus d'actions coupables que dans un autre, cela tient très-certainement à ce que cet État n'a pas suffisamment pourvu à la concorde, à ce qu'il n'a pas institué des lois sages, et par suite à ce qu'il n'est pas entré en pleine possession du droit absolu de l'État. En effet, la condition d'une société où les causes de sédition n'ont pas été supprimées, où la guerre est continuellement à

craindre, où enfin les lois sont fréquemment violées, une telle condition diffère peu de la condition naturelle où chacun mène une vie conforme à sa fantaisie et toujours grandement menacée.

3. Or, de même qu'il faut imputer à l'organisation de l'État les vices des sujets, leur goût pour l'extrême licence et leur esprit de révolte, de même c'est à la vertu de l'État, c'est à son droit pleinement exercé qu'il faut attribuer les vertus des sujets et leur attachement aux lois (comme cela résulte de l'article 15 du chapitre II). C'est pourquoi on a eu raison de regarder comme la marque d'un mérite supérieur chez Annibal qu'il n'y ait jamais eu dans son armée aucune sédition[9].

4. Un État où les sujets ne prennent pas les armes par ce seul motif que la crainte les paralyse, tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'a pas la guerre, mais non pas qu'il ait la paix. Car la paix, ce n'est pas l'absence de guerre ; c'est la vertu qui naît de la vigueur de l'âme, et la véritable obéissance (par l'article 19 du chapitre II) est une volonté constante d'exécuter tout ce qui doit être fait d'après la loi commune de l'État. Aussi bien une société où la paix n'a d'autre base que l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu'à l'esclavage, ce n'est plus une société, c'est une solitude.

5. Lors donc que je dis que le meilleur gouvernement est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine, une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant tout par la véritable vie de l'âme, par la raison et la vertu.

6. Mais il faut remarquer qu'en parlant du gouvernement institué pour une telle fin, j'entends celui qu'une multitude libre a établi, et non celui qui a été imposé à une multitude par le droit de la guerre. Une multitude libre, en effet, est conduite par l'espérance plus que par la crainte ; une multitude subjuguée, au contraire, est conduite par la crainte plus que par l'espérance. Celle-là s'efforce de cultiver la vie, celle-ci ne cherche qu'à éviter la mort ; la première veut vivre pour elle-même, la seconde est contrainte de vivre pour le vainqueur ; c'est pourquoi nous disons de l'une qu'elle est libre et de l'autre qu'elle est esclave. Ainsi donc la fin du gouvernement, quand il tombe aux mains du vainqueur par le droit de la guerre, c'est de dominer et d'avoir des esclaves plutôt que des sujets. Et bien qu'il n'y ait entre le gouvernement institué par une multitude libre et celui qui est acquis par le

droit de la guerre aucune différence essentielle, à considérer le droit de chacun d'une manière générale, cependant la fin que chacun d'eux se propose, comme nous l'avons déjà montré, et leurs moyens de conservation sont fort différents.

7. Quels sont, pour un prince animé de la seule passion de dominer, les moyens de conserver et d'affermir son gouvernement ? c'est ce qu'a montré fort au long le très-pénétrant Machiavel ; mais à quelle fin a-t-il écrit son livre ? voilà ce qui ne se montre pas assez clairement ; s'il a eu un but honnête, comme on doit le croire d'un homme sage, il a voulu apparemment faire voir quelle est l'imprudence de ceux qui s'efforcent de supprimer un tyran, alors qu'il est impossible de supprimer les causes qui ont fait le tyran, ces causes elles-mêmes devenant d'autant plus puissantes qu'on donne au tyran de plus grands motifs d'avoir peur. C'est là ce qui arrive quand une multitude prétend faire un exemple et se réjouit d'un régicide comme d'une bonne action. Machiavel a peut-être voulu montrer combien une multitude libre doit se donner de garde de confier exclusivement son salut à un seul homme, lequel, à moins d'être plein de vanité et de se croire capable de plaire à tout le monde, doit redouter chaque jour des embûches, ce qui l'oblige de veiller sans cesse à sa propre sécurité et d'être plus occupé à tendre des pièges à la multitude qu'à prendre soin de ses intérêts. J'incline d'autant plus à interpréter ainsi la pensée de cet habile homme qu'il a toujours été pour la liberté et a donné sur les moyens de la défendre des conseils très-salutaires.

CHAPITRE VI
-
De la monarchie

1. Les hommes étant conduits par la passion plus que par la raison, comme on l'a dit plus haut, il s'ensuit que si une multitude vient à s'assembler naturellement et à ne former qu'une seule âme, ce n'est point par l'inspiration de la raison, mais par l'effet de quelque passion commune, telle que l'espérance, la crainte ou le désir de se venger de quelque dommage (ainsi qu'il a été expliqué à l'article 9 du chapitre III). Or comme la crainte de la solitude est inhérente à tous les hommes, parce que nul, dans la solitude, n'a de forces suffisantes pour se défendre, ni pour se procurer les choses indispensables à la vie, c'est une conséquence nécessaire que les hommes désirent naturellement l'état de société, et il ne peut se faire qu'ils le brisent jamais entièrement.

2. Qu'arrive-t-il donc à la suite des discordes et des séditions souvent excitées dans l'État ? non pas que les citoyens détruisent la cité (comme cela se voit dans d'autres associations), mais ils en changent la forme, quand les dissensions ne peuvent se terminer autrement. C'est pourquoi, lorsque j'ai parlé des moyens requis pour la conservation de l'État, j'ai voulu parler de ceux qui sont nécessaires pour conserver la forme de l'État sans aucun changement notable.

3. Si la nature humaine était ainsi faite que les hommes désirassent par-dessus tout ce qui leur est par-dessus tout utile, il n'y aurait besoin d'aucun art pour établir la concorde et la bonne foi. Mais comme les choses ne vont pas de la sorte, il faut constituer l'État de telle façon que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, bon gré, mal gré, ce qui importe au salut commun, c'est-à-dire que tous, soit spontanément, soit par force et par nécessité, soient forcés de vivre selon les prescriptions de la raison, et il en arrivera ainsi, quand les choses seront organisées de telle façon que rien de ce qui intéresse le salut commun ne soit exclusivement confié à la bonne foi d'aucun individu. Nul individu en effet n'est tellement vigilant qu'il ne lui arrive pas une fois de sommeiller, et jamais homme ne posséda une âme assez puissante et assez entière pour ne se laisser entamer et vaincre dans aucune occasion, dans celle-là surtout où il faut déployer une force d'âme

extraordinaire. Et certes il y a de la sottise à exiger d'autrui ce que nul ne peut obtenir de soi et à demander à un homme qu'il songe aux autres plutôt qu'à lui-même, qu'il ne soit ni avare, ni envieux, ni ambitieux, etc., quand cet homme est justement exposé tous les jours aux excitations les plus fortes de la passion.

4. D'un autre côté, l'expérience parait enseigner qu'il importe à la paix et à la concorde que tout le pouvoir soit confié à un seul. Aucun gouvernement en effet n'est demeuré aussi longtemps que celui des Turcs sans aucun changement notable, et au contraire il n'y en a pas de plus changeants que les gouvernements populaires ou démocratiques, ni de plus souvent troublés par les séditions. Il est vrai ; mais si l'on donne le nom de paix à l'esclavage, à la barbarie et à la solitude, rien alors de plus malheureux pour les hommes que la paix. Assurément les discordes entre parents et enfants sont plus nombreuses et plus acerbes qu'entre maîtres et esclaves ; et cependant il n'est pas d'une bonne économie sociale que le droit paternel soit changé en droit de propriété et que les enfants soient traités en esclaves. C'est donc en vue de la servitude et non de la paix qu'il importe de concentrer tout le pouvoir aux mains d'un seul ; car la paix, comme il a été dit, ne consiste pas dans l'absence de la guerre, mais dans l'union des cœurs.

5. Et certes ceux qui croient qu'il est possible qu'un seul homme possède le droit suprême de l'État sont dans une étrange erreur. Le droit en effet se mesure à la puissance, comme nous l'avons montré au chapitre II. Or la puissance d'un seul homme est toujours insuffisante à soutenir un tel poids. D'où il arrive que celui que la multitude a élu roi se cherche à lui-même des gouverneurs, des conseillers, des amis, auxquels il confie son propre salut et le salut de tous, de telle sorte que le gouvernement qu'on croit être absolument monarchique est en réalité aristocratique, aristocratie non pas apparente, mais cachée et d'autant plus mauvaise. Ajoutez à cela que le roi, s'il est enfant, malade ou accablé de vieillesse, n'est roi que d'une façon toute précaire. Les vrais maîtres du pouvoir souverain, ce sont ceux qui administrent les affaires ou qui touchent de plus près au roi, et je ne parle pas du cas où le roi livré à la débauche gouverne toutes choses au gré de telles ou telles de ses maîtresses ou de quelque favori. “ J'avais entendu raconter, dit Orsinès[10], qu'autrefois en Asie les femmes avaient régné ; mais ce qui est nouveau, c'est de voir régner un castrat. ”

6. Il est certain d'ailleurs que quand l'État est mis en péril, c'est toujours le fait des citoyens plutôt que des ennemis extérieurs ; car les bons citoyens sont rares. D'où il suit que celui à qui on a déféré tout le droit de l'État craindra toujours les citoyens plus que les ennemis, et partant veillera par-dessus tout sur ses intérêts propres et sera moins occupé de prendre soin de ses sujets que de leur tendre des embûches, à ceux-là surtout qui sont illustres par leur sagesse ou puissants par leur fortune.

7. Ajoutez que les rois craignent leurs fils plus qu'ils ne les aiment, et cette crainte est d'autant plus forte que les fils montrent plus de capacité pour les arts de la paix et pour ceux de la guerre et se rendent plus chers aux sujets par leurs vertus. Aussi les rois ne manquent-ils pas de leur faire donner une éducation qui ne leur laisse aucun sujet de crainte. En quoi ils sont fort bien servis par leurs familiers qui mettent tous leurs soins à préparer au roi un successeur ignorant qu'on puisse adroitement manier.

8. Il suit de tout cela que le Roi est d'autant moins son maître et que la condition des sujets est d'autant plus misérable à mesure que le droit de l'État est transféré plus complètement à un même individu. C'est donc une chose nécessaire, si on veut établir convenablement le gouvernement monarchique, de lui donner des fondements assez solides pour que le monarque soit en sécurité et la multitude en paix, de telle sorte enfin que le monarque le plus occupé du salut de la multitude soit aussi celui qui est le plus son maître. Or, quelles sont ces conditions fondamentales du gouvernement monarchique ? je vais d'abord les indiquer en peu de mots, pour les reprendre ensuite et les démontrer dans un ordre méthodique.

9. Il faut premièrement fonder et fortifier une ou plusieurs villes dont tous les citoyens, qu'ils habitent à l'intérieur des murs ou parmi les champs, jouissent des mêmes droits, à cette condition toutefois que chacune de ces villes ait pour sa propre défense et pour la défense commune un nombre déterminé de citoyens. Et celle qui ne peut remplir cette clause doit être mise en dépendance sous d'autres conditions.

10. L'armée doit être formée sans exception des seuls citoyens. Il faut donc que tous les citoyens aient des armes et que nul ne soit admis au nombre des citoyens qu'après s'être formé aux exercices militaires et avoir pris l'engagement de continuer cette éducation guerrière à des époques déterminées. La milice fournie par chaque famille étant divisée en cohortes et en légions, nul ne devra être élu chef de cohorte qu'à condition de savoir

la stratégie. Les chefs des cohortes et des légions seront nommés à vie ; mais c’est pendant la guerre seulement qu’il faudra donner un chef à toute la milice fournie par une famille, et encore ne devra-t-on le charger du commandement suprême que pour un an, sans qu’il soit permis de le continuer dans son commandement ou de l’y porter encore à l’avenir. Ces généraux en chef seront choisis parmi les conseillers du roi (dont nous aurons à parler à l’article 25 et aux articles suivants) ou parmi ceux qui ont exercé cette fonction.

11. Les habitants de toutes les villes, en y comprenant les gens de la campagne, en un mot tous les citoyens doivent être divisés par familles qui seront distinguées les unes des autres par le nom et par quelque insigne. Tous les enfants issus de ces familles seront reçus au nombre des citoyens, et leurs noms seront inscrits sur le registre de leur famille aussitôt qu’ils seront parvenus à l’âge de porter les armes et de connaître leur devoir. Exceptons cependant ceux qui sont infâmes à cause de quelques crimes, les muets, les fous, enfin les domestiques qui vivent de quelque office servile.

12. Que les champs et tout le sol et, s’il est possible, que les maisons elles-mêmes appartiennent à l’État, c’est-à-dire à celui qui est dépositaire du droit de l’État, afin qu’il les loue moyennant une redevance annuelle aux habitants des villes et aux agriculteurs. A cette condition tous les citoyens seront exempts de toute contribution extraordinaire pendant la paix. Sur la redevance perçue, une portion sera prise pour les besoins de l’État, une autre pour l’usage domestique du Roi ; car en temps de paix il est nécessaire de fortifier les villes en vue de la guerre, et en outre de tenir prêts des vaisseaux et autres moyens de défense.

13. Le roi étant choisi dans une certaine famille, on ne devra tenir pour nobles que les personnes issues de son sang, et celles-ci, en conséquence, seront distinguées, par des insignes royaux, de leur propre famille et des autres.

14. Il sera interdit aux nobles du sexe masculin qui seront proches parents du roi au troisième ou au quatrième degré de contracter mariage, et, s’ils ont des enfants, on les regardera comme illégitimes, incapables de toute dignité, exclus enfin de la succession de leurs parents, laquelle fera retour au roi.

15. Les conseillers du roi, ceux qui sont le plus près de lui et tiennent le second rang, doivent être nombreux et toujours choisis exclusivement parmi

les citoyens. Ainsi on prendra dans chaque famille (je suppose que le nombre des familles n'excède pas six cents) trois, quatre ou cinq personnes qui formeront ensemble un des membres du Conseil du Roi ; elles ne seront pas nommées à vie, mais pour trois, quatre ou cinq années, de telle sorte que tous les ans le tiers, le quart ou le cinquième du Conseil soit réélu. Il faudra avoir soin dans cette élection que chaque famille fournisse au moins un conseiller versé dans la science du droit.

16. C'est le roi qui fera l'élection. A l'époque de l'année fixée pour le choix de nouveaux conseillers, chaque famille doit remettre au Roi les noms de tous ceux de ses membres qui ont atteint cinquante ans, et qui ont été régulièrement promus candidats pour cette fonction. Le Roi choisit qui bon lui semble. Dans l'année où le jurisconsulte d'une famille devra succéder à un autre, on remettra au Roi les noms des jurisconsultes seulement. Les conseillers qui se sont acquittés de cet office pendant le temps fixé ne peuvent y être continués, ni être réinscrits sur la liste des éligibles qu'après un intervalle de cinq ans ou même plus. Or, pour quel motif sera-t-il nécessaire d'élire chaque année un membre de chaque famille ? c'est afin que le Conseil ne soit pas composé tantôt de novices sans expérience, tantôt de vétérans expérimentés : inconvénient qui serait inévitable, si tous se retiraient en même temps pour être remplacés par des membres nouveaux. Mais si on élit chaque année un membre de chaque famille, alors les novices ne formeront que le cinquième, le quart ou tout au plus le tiers du Conseil. Que si le Roi, empêché par d'autres affaires ou pour toute autre raison, ne peut un jour s'occuper de cette élection, les conseillers eux-mêmes éliront leurs nouveaux collègues pour un temps, jusqu'à ce que le Roi lui-même en choisisse d'autres ou ratifie le choix du Conseil.

17. Le premier office du Conseil, c'est de défendre les droits fondamentaux de l'État, de donner des avis sur les affaires publiques, de sorte que le Roi sache les mesures qu'il doit prendre pour le bien général. Il faudra, par conséquent, qu'il ne soit pas permis au Roi de statuer sur aucune affaire avant d'avoir entendu l'avis du Conseil. Si le Conseil n'est pas unanime, s'il s'y rencontre plusieurs opinions contraires, même après que la question aura été débattue à deux ou trois reprises différentes, il conviendra alors, non pas de traîner la chose en longueur, mais de soumettre au roi les opinions opposées, comme nous l'expliquerons à l'article 25 du présent chapitre.

18. L'office du Conseil sera en outre de promulguer les institutions ou décrets du Roi, de veiller à l'exécution des lois de l'État, enfin de prendre soin de toute l'administration de l'empire, comme feraient des vicaires du Roi.

19. Les citoyens n'auront aucun accès auprès du Roi que par l'intermédiaire du Conseil, et c'est au Conseil qu'il faudra remettre toutes les demandes et suppliques, pour être présentées au Roi. Il ne sera pas permis non plus aux ambassadeurs des autres États de solliciter la faveur de parler au Roi autrement que par l'intercession du Conseil. C'est encore le Conseil qui devra transmettre au Roi les lettres qui lui seront envoyées du dehors. En un mot, le Roi étant comme l'âme de l'État, le Conseil servira à cette Âme de sens extérieurs et de corps ; il lui fera connaître la situation de l'État et sera son instrument pour accomplir ce qui aura été reconnu meilleur.

20. Le soin de diriger l'éducation des fils du Roi incombe également au Conseil, aussi bien que la tutelle dans le cas où le Roi meurt en laissant pour successeur un enfant ou un adolescent. Toutefois, pour que le Conseil, pendant la durée de la tutelle, ne soit pas sans Roi, il faudra choisir parmi les nobles de l'État le plus âgé pour tenir la place du Roi, jusqu'à ce que le successeur légitime soit capable de soutenir le fardeau du gouvernement.

21. Il importe qu'il n'y ait d'autres candidats au poste de membres du Conseil que ceux qui connaîtront le régime, les bases, la situation ou la condition de l'État. Et quant à ceux qui voudront faire l'office de jurisconsultes, ils devront connaître non-seulement le régime de l'État dont ils font partie, mais aussi celui des autres États avec lesquels on a quelque relation. On ne portera sur la liste des éligibles que des hommes ayant atteint l'âge de cinquante ans et purs de toute condamnation criminelle.

22. On ne prendra dans le Conseil aucune décision sur les affaires de l'État que tous les membres présents. Que si l'un d'‘eux, par maladie on par une autre cause, ne peut assister aux séances, il devra envoyer à sa place une personne de sa famille ayant déjà rempli la même fonction, ou portée sur la liste des éligibles. En cas d'inexécution de ce règlement, et si le Conseil se voit forcé en conséquence de différer de jour en jour la délibération d'une affaire, il y aura lieu à une forte amende. Il est entendu que tout ceci se rapporte au cas où il s'agit d'affaires générales, telles que la guerre, la paix, l'institution ou l'abrogation d'une loi, le commerce, etc. ;

mais s'il n'est question que d'affaires concernant une ou deux villes et de simples suppliques à recevoir et autres choses semblables, il suffira que la majorité du conseil soit présente.

23. L'égalité devant exister en tout parmi les familles pour siéger, pour proposer, pour parler, il faudra que chacune ait son tour, de sorte qu'elles président l'une après l'autre dans les sessions successives, et que la première durant telle session soit la dernière à la session suivante. Entre les membres d'une même famille on choisira pour président celui qui aura été élu le premier.

24. Le Conseil sera convoqué quatre fois au moins dans l'année, afin de se faire rendre compte par les fonctionnaires de leur administration, et aussi pour connaître l'état de toutes choses et examiner s'il y a lieu de prendre quelque nouvelle mesure. Il parait impossible, en effet, qu'un si grand nombre de citoyens s'occupe sans interruption des affaires publiques. Mais, d'un autre côté, comme il faut bien que les affaires suivent leur cours, on élira dans le Conseil cinquante membres ou un plus grand nombre, chargés de remplacer l'assemblée dans les intervalles des sessions, lesquels devront se réunir chaque jour dans la salle la plus voisine possible de l'appartement royal, pour prendre soin jour par jour du trésor, des villes, des fortifications, de l'éducation du fils du Roi, et remplir enfin toutes les fonctions du Conseil déjà énumérées, avec cette exception pourtant, qu'ils ne pourront s'occuper d'aucune affaire nouvelle sur laquelle rien n'aurait encore été décidé.

25. Quand le Conseil est réuni, avant qu'aucune proposition y soit faite, cinq ou six d'entre les jurisconsultes ou un plus grand nombre appartenant aux familles qui, pendant la session présente, occupent le premier rang, vont trouver le Roi pour mettre sous ses yeux les suppliques et les lettres qui peuvent lui avoir été adressées, pour lui faire connaître la situation des affaires et enfin pour entendre de sa propre bouche ce qu'il ordonne de proposer au Conseil. Cela fait, ils rentrent dans l'assemblée, lui font connaître les ordres du Roi, et aussitôt le premier conseiller, par ordre de rang, ouvre la délibération sur l'affaire dont il s'agit. Si l'affaire paraît à quelques membres avoir une certaine importance, on aura soin de ne pas recueillir immédiatement les suffrages, mais de différer le vote aussi longtemps que la nécessité de la chose l'exigera. Le Conseil se séparera donc jusqu'à une époque déterminée, et, pendant cet intervalle, les

conseillers de chaque famille pourront discuter séparément l’affaire en question, et, si elle leur semble très-considérable, consulter d’autres citoyens ayant rempli déjà la fonction de conseillers ou candidats au Conseil. Que si, dans l’espace de temps fixé, les conseillers d’une même famille n’ont pu se mettre d’accord, cette famille sera exclue du vote ; car chaque famille ne peut donner qu’un suffrage. Dans le cas contraire, le jurisconsulte de la famille, après avoir recueilli l’opinion sur laquelle tous les membres se sont mis d’accord, la portera au Conseil, et ainsi pour toutes les autres familles. Si, après avoir entendu les raisons à l’appui de chaque opinion, la majorité du Conseil estime utile de peser de nouveau l’affaire, l’assemblée se dissoudra une seconde fois pour un temps déterminé, pendant lequel chaque famille devra exprimer son dernier avis. Et alors enfin, l’assemblée entière étant présente, et les votes recueillis, tout avis qui n’aura pas réuni cent suffrages pour le moins sera déclaré nul. Tous les autres avis seront soumis au Roi par les jurisconsultes qui auront assisté au Conseil, et le Roi, après avoir entendu les raisons de chaque partie, choisira l’avis qui lui paraîtra le meilleur. Alors les jurisconsultes se retirent, retournent au Conseil et y attendent le Roi jusqu’au moment qu’il a marqué lui-même pour faire savoir à l’assemblée quel est l’avis qu’il a jugé préférable et ce qu’il a résolu.

26. On formera, pour l’administration de la justice, un autre Conseil, composé de tous les jurisconsultes, et dont l’office consistera à terminer les procès et à infliger des peines aux délinquants, avec cette condition toutefois que tous les arrêts devront être approuvés par les membres qui tiennent la place du grand Conseil, lesquels s’assureront que les sentences ont été rendues régulièrement et sans acception de parties. Que si une partie, qui a perdu sa cause, peut démontrer que l’un des juges a reçu des présents de la partie adverse, ou qu’il a pour elle quelque autre motif de bienveillance, ou qu’il a des motifs de haine contre la partie condamnée, ou enfin qu’il y a quelque irrégularité dans le jugement, il faudra remettre le procès comme avant l’arrêt.

Voilà des règles qui ne pourraient probablement pas être pratiquées dans un État où, dès qu’il y a une accusation, on se sert pour convaincre l’accusé, non de preuves, mais de tortures ; pour moi, je ne conçois pas ici d’autre forme de justice que celle qui s’accorde avec le meilleur régime de l’État.

27. Les juges devront être en grand nombre et en nombre impair, soixante et un, par exemple, ou cinquante et un pour le moins. Chaque famille n'en élira qu'un seul, qui ne sera pas élu à vie ; mais chaque année, il y en aura un certain nombre qui devront se retirer et être remplacés par un égal nombre de juges choisis par d'autres familles et ayant atteint l'âge de quarante ans.

28. Dans ce conseil judiciaire, aucune sentence ne pourra être prononcée que tous les membres présents. Que si l'un d'eux, par maladie ou autre cause, ne peut assister au Conseil pendant un long espace de temps, on élira un autre juge à sa place. On ne votera pas ouvertement, mais au scrutin secret à l'aide de boules.

29. Les émoluments des membres de ce Conseil et ceux des vicaires du grand Conseil seront pris d'abord sur les individus condamnés à mort, et puis aussi sur les personnes frappées d'une amende pécuniaire. De plus, après chaque arrêt rendu en matière civile, il sera prélevé, aux dépens de celui qui aura perdu sa cause, une part proportionnée à la somme totale engagée dans le procès et cette part reviendra aux deux Conseils.

30. Il y aura dans chaque ville d'autres conseils subordonnés à ceux-ci. Leurs membres ne seront pas non plus nommés à vie ; mais on élira chaque année un certain nombre de membres exclusivement choisis dans les familles qui habitent la ville en question. Je crois inutile de pousser plus loin ces détails.

31. L'armée ne recevra aucune solde pendant la paix. En temps de guerre, il y aura une solde journalière pour ceux d'entre les citoyens qui vivent de leur travail quotidien. Quant aux généraux et autres chefs des cohortes, ils n'auront à attendre de la guerre d'autres avantages que le butin des ennemis.

32. Si un étranger a pris pour femme la fille d'un citoyen, ses enfants doivent être considérés comme citoyens, et inscrits sur le registre de la famille de la mère. A l'égard des enfants nés dans l'empire de parents étrangers et élevés sur le sol natal, on leur permettra, moyennant un prix déterminé, d'acheter le droit de cité aux chiliarques d'une famille, et de se faire porter sur le registre de cette famille. Et quand bien même les chiliarques par esprit de lucre auraient admis un étranger au-dessous du prix légal au nombre de leurs citoyens, il n'en peut résulter pour l'État aucun

détriment ; au contraire, il est bon de trouver des moyens pour augmenter le nombre des citoyens et avoir une grande affluence de population. Quant aux habitants de l'empire qui ne sont pas inscrits sur le registre des citoyens, il est juste, au moins en temps de guerre, qu'ils compensent leur inaction par quelque travail ou par un impôt.

33. Les ambassadeurs qui doivent être envoyés en temps de paix à d'autres États pour contracter la paix et pour la conserver seront élus parmi les nobles seuls, et c'est le trésor de l'État qui fournira à leurs dépenses, et non la cassette particulière du Roi.

34. Les personnes qui fréquentent la cour, qui font partie de la maison du Roi et sont payées sur son trésor privé, devront être exclues de toutes les fonctions de l'État. Je dis expressément *les personnes payées sur le trésor privé du Roi*, afin qu'on ne les confonde pas avec des gardes du corps ; car il ne doit y avoir d'autres gardes du corps que les citoyens de la ville veillant à tour de rôle à la porte du Roi.

35. On ne fera la guerre qu'en vue de la paix, de sorte que, la paix faite, l'armée cessera d'exister. Lors donc qu'on aura pris des villes en vertu du droit de la guerre et que l'ennemi sera soumis, au lieu de mettre dans ces villes des garnisons, il faudra permettre à l'ennemi de les racheter à prix d'argent ; ou bien, si, à cause de leur position redoutable, on craint de les laisser derrière soi, il faudra alors les détruire entièrement et en transporter les habitants en d'autres lieux.

36. Il sera interdit au Roi d'épouser une étrangère ; sa femme devra être une de ses parentes ou une de ses concitoyennes, avec cette condition que, dans le second cas, les plus proches parents de sa femme ne puissent remplir aucune charge de l'État.

37. L'empire doit être indivisible. Si donc le Roi a plusieurs enfants, l'aîné lui succède de droit. Il ne faut souffrir en aucune façon que l'empire soit divisé entre eux, ni qu'il soit livré indivis à tous ou à quelques-uns, beaucoup moins encore qu'il soit permis de donner une partie de l'empire en dot. Car on ne doit pas accorder que les filles aient part à l'hérédité de l'empire.

38. Si le Roi vient à mourir sans enfant mâle, c'est son plus proche parent qui lui succède, sauf le cas où il aurait pris une épouse étrangère qu'il ne voudrait pas répudier.

39. Pour ce qui touche les citoyens, il est évident, par l'article 5 du chapitre III, que chacun d'eux est tenu d'obéir à tous les ordres du Roi ou aux édits promulgués par le grand Conseil (voyez sur ce point les articles 18 et 19 du présent chapitre) ; cette obéissance est de rigueur, alors même qu'on croirait absurdes les décrets de l'autorité, et l'autorité a le droit d'user de la force pour se faire obéir.

Tels sont les fondements du gouvernement monarchique et ce sont les seuls sur lesquels il puisse être solidement établi, comme nous allons le démontrer au chapitre suivant.

40. Encore un mot sur ce qui concerne la religion. On ne doit bâtir aucun temple aux frais des villes, et il n'y a pas lieu de faire des lois sur les opinions, à moins qu'elles ne soient séditieuses et subversives. Que ceux donc à qui l'on accorde l'exercice public de leur religion, s'ils veulent un temple, le bâtissent à leurs frais. Quant au Roi, il aura dans son palais un temple particulier pour y pratiquer la religion à laquelle il est attaché.

CHAPITRE VII
-
De la monarchie (suite)

1. Après avoir exposé les conditions fondamentales du gouvernement monarchique, j'entreprends maintenant de les démontrer dans un ordre méthodique. Je commencerai par une observation importante, c'est qu'il n'y a aucune contradiction dans la pratique à ce que les lois soient constituées d'une manière si ferme que le Roi lui-même ne puisse les abolir. Aussi bien les Perses avaient coutume d'honorer leurs rois à l'égal des dieux, et pourtant ces rois n'avaient pas le pouvoir de révoquer les lois une fois établies, comme on le voit clairement par le chapitre V de *Daniel* ; et nulle part, que je sache, un monarque n'est élu d'une manière absolue sans certaines conditions expresses. Au surplus, il n'y a rien là qui répugne à la raison, ni qui soit contraire à l'obéissance absolue due au souverain ; car les fondements de l'État doivent être considérés comme les décrets éternels du Roi, de sorte que si le Roi vient à donner un ordre contraire aux bases de l'État, ses ministres lui obéissent encore en refusant d'exécuter ses volontés. C'est ce que montre fort bien l'exemple d'Ulysse. Les compagnons d'Ulysse, en effet, n'exécutaient-ils pas ses ordres, quand, l'ayant, attaché au mât du navire, alors que son âme était captivée par le chant des Sirènes, ils refusèrent de rompre ses liens, malgré l'ordre qu'il leur en donnait avec toute sorte de menaces ? Plus tard, il les remercia d'avoir obéi à ses premières recommandations, et tout le monde a reconnu là sa sagesse. A l'exemple d'Ulysse, les rois ont coutume d'instituer des juges pour qu'ils rendent la justice, et ne fassent aucune acception de personnes, pas même de la personne du Roi, dans le cas où le Roi viendrait à enfreindre le droit établi. Car les rois ne sont pas des dieux, mais des hommes, souvent pris au chant des Sirènes. Si donc toutes choses dépendaient de l'inconstante volonté d'un seul homme, il n'y aurait plus rien de fixe. Et par conséquent, pour constituer d'une manière stable le gouvernement monarchique, il faut que toutes choses s'y fassent en effet par le seul décret du Roi, c'est-à-dire que tout le droit soit dans la volonté expliquée du Roi, ce qui ne signifie pas que toute volonté du Roi soit le droit. (Voyez sur ce point les articles 3, 5 et 6 du précédent chapitre.)

2. Remarquez ensuite qu'au moment où on jette les fondements de l'État, il faut avoir l'œil sur les passions humaines ; car il ne suffit pas d'avoir montré ce qu'il faut faire, il s'agit d'expliquer comment les hommes, soit que la passion, soit que la raison les conduise, auront toujours des droits fixes et constants. Admettez un instant que les droits de l'État ou la liberté publique n'aient plus d'autre appui que la base débile des lois, non-seulement il n'y a plus pour les citoyens aucune sécurité, comme on l'a montré à l'article 3 du chapitre précédent, mais l'État est sur le penchant de sa ruine. Or il est certain qu'il n'y a pas de condition plus misérable que celle d'un État excellent qui commence à chanceler, à moins qu'il ne tombe d'un seul coup, d'un seul choc, et ne se précipite dans la servitude (ce qui semble impossible). Et par conséquent il serait préférable pour les sujets de transférer absolument leur droit à un seul homme que de stipuler des conditions de liberté incertaines et vaines ou parfaitement inutiles, et de préparer ainsi le chemin à leurs descendants vers la plus cruelle des servitudes. Mais si je parviens à montrer que les fondements du gouvernement monarchique, tels que je les ai décrits dans le précédent chapitre, sont des fondements solides et qui ne peuvent être détruits que par l'insurrection armée de la plus grande partie du peuple, si je fais voir qu'avec de tels fondements la paix et la sécurité sont assurées à la multitude et au Roi, ne m'appuyant d'ailleurs pour cette démonstration que sur la commune nature humaine, personne alors ne pourra douter que ces fondements ne soient vrais et excellents, comme cela résulte déjà avec évidence de l'article 9 du chapitre III et des articles 3 et 8 du chapitre précédent. Voici ma démonstration, que je tâcherai de rendre la plus courte possible.

3. Que ce soit le devoir de celui qui tient l'autorité de connaître toujours la situation et la condition de l'empire, de veiller au salut commun et de faire tout ce qui est utile au plus grand nombre, c'est un principe qui n'est contesté de personne. Mais comme un seul homme ne peut pas regarder à tout, ni avoir toujours l'esprit présent et disposé à la réflexion, comme, en outre, la maladie, la vieillesse et d'autres causes l'empêchent souvent de s'occuper des affaires publiques, il est nécessaire que le monarque ait des conseillers qui connaissent la situation des affaires, aident le Roi de leurs avis et agissent souvent à sa place, de telle sorte qu'une seule et même âme dirige toujours le corps de l'État.

4. Or la nature humaine étant ainsi faite que chaque individu recherche avec la plus grande passion son bien particulier, regarde comme les lois les plus équitables celles qui lui sont nécessaires pour conserver et accroître sa chose, et ne défend l'intérêt d'autrui qu'autant qu'il croit par là même assurer son propre intérêt, il s'ensuit qu'il faut choisir des conseillers dont les intérêts particuliers soient liés au salut commun et à la paix publique. Et par conséquent il est évident que si on choisit un certain nombre de conseillers dans chaque genre ou classe de citoyens, toutes les mesures qui dans une assemblée ainsi composée auront obtenu le plus grand nombre de suffrages seront des mesures utiles à la majorité des sujets. Et quoique cette assemblée, formée d'une si grande quantité de membres, doive en compter beaucoup d'un esprit fort peu cultivé, il est certain toutefois que tout individu est toujours assez habile et assez avisé, quand il s'agit de statuer sur des affaires qu'il a longtemps pratiquées avec une grande passion. C'est pourquoi, si l'on n'élit pas d'autres membres que ceux qui auront exercé honorablement leur industrie jusqu'à cinquante ans, ils seront suffisamment capables de donner leurs avis sur des affaires qui sont les leurs, surtout si dans les questions d'une grande importance on leur donne du temps pour réfléchir. Ajoutez à cela qu'il s'en faut de beaucoup qu'une assemblée, pour être composée d'un petit nombre de membres, n'en renferme pas d'ignorants. Au contraire, elle est formée en majorité de gens de cette espèce, par cette raison que chacun y fait effort pour avoir des collègues d'un esprit épais qui votent sous son influence, et c'est ce qui n'arrive pas dans les grandes assemblées.

5. Il est certain d'ailleurs que chacun aime mieux gouverner qu'être gouverné. *Personne*, en effet, comme dit Salluste, *ne cède spontanément l'empire à un autre*[11]. Il suit de là que la multitude entière ne transférerait jamais son droit à un petit nombre de chefs ou à un seul, si elle pouvait s'accorder avec elle-même, et si des séditions ne s'élevaient pas à la suite des dissentiments qui partagent le plus souvent les grandes assemblées. Et en conséquence la multitude ne transporte librement aux mains du Roi que cette partie de son droit qu'elle ne peut absolument pas retenir en ses propres mains, c'est-à-dire la terminaison des dissentiments et l'expédition rapide des affaires. Aussi arrive-t-il souvent qu'on élit un Roi à cause de la guerre, parce qu'en effet avec un Roi la guerre se fait plus heureusement. Grande sottise assurément de se rendre esclaves pendant la paix pour avoir voulu faire plus heureusement la guerre, si toutefois la paix est possible

dans un État où le pouvoir souverain a été transféré, uniquement en vue de la guerre, à un seul individu, où par conséquent ce n'est que pendant la guerre que cet individu peut montrer sa force et tout ce que gagnent les autres à se concentrer en lui. Tout au contraire le gouvernement démocratique a cela de particulier que sa vertu éclate beaucoup plus dans la paix que dans la guerre. Mais par quelque motif que l'on élise un Roi, il ne peut, comme nous l'avons dit, savoir à lui tout seul tout ce qui est utile à l'État. Et c'est pour cela qu'il est nécessaire, ainsi qu'on l'a précédemment fait voir, qu'il ait beaucoup de citoyens pour conseillers. Or comme on ne peut comprendre que dans la délibération d'une affaire il y ait quelque chose qui échappe à un si grand nombre d'esprits, il s'ensuit qu'en dehors de tous les avis donnés dans le Conseil et soumis an Roi, il ne s'en trouvera aucun de vraiment utile au salut du peuple. Par conséquent, comme le salut du peuple est la suprême loi ou le droit suprême du Roi, il s'ensuit que le droit du Roi, c'est de choisir un avis parmi ceux qu'a émis le Conseil, et non pas de rien résoudre et de s'arrêter à un avis contre le sentiment de tout le Conseil (voyez l'article 25 du chapitre précédent). Maintenant si l'on devait soumettre au Roi sans exception tous les avis proposés dans le Conseil, il pourrait arriver que le Roi favorisât toujours les petites villes qui ont le moins grand nombre de suffrages. Car, bien qu'il soit établi par une loi du Conseil que les avis sont déclarés sans désignation de leurs auteurs, ceux-ci auront beau faire, il en transpirera toujours quelque chose. Il faut donc établir que tout avis qui n'aura pas réuni cent suffrages, pour le moins, sera considéré comme nul, et les principales villes devront défendre cette loi avec la plus grande énergie.

6. Ce serait présentement le lieu, si je ne m'appliquais à être court, de montrer les autres grands avantages d'un tel Conseil. J'en montrerai du moins un qui semble de grande conséquence, c'est qu'il est impossible de donner à la vertu un aiguillon plus vif que cette espérance commune d'atteindre le plus grand honneur ; car l'amour de la gloire est un des principaux mobiles de la vie humaine, comme je l'ai amplement fait voir dans mon *Éthique*[12].

7. Que la majeure partie de notre Conseil n'ait jamais le désir de faire la guerre, mais qu'au contraire elle soit toujours animée d'un grand zèle et d'un grand amour de la paix, c'est ce qui paraît indubitable. Car, outre que la guerre leur fait toujours courir le risque de perdre leurs biens avec la

liberté, il y a une autre raison décisive, c’est que la guerre est coûteuse et qu’il faudra y subvenir par de nouvelles dépenses ; ajoutez que voilà leurs enfants et leurs proches, lesquels en temps de paix sont tous occupés de soins domestiques, qui seront forcés pendant la guerre de s’appliquer au métier des armes et de marcher au combat, sans espoir de rien rapporter au logis que des cicatrices gratuites. Car, comme nous l’avons dit à l’article 30 du précédent chapitre, l’armée ne doit recevoir aucune solde, et puis (article 10 du même chapitre) elle doit être formée des seuls citoyens.

8. Une autre condition de grande importance pour le maintien de la paix et de la concorde, c’est qu’aucun citoyen n’ait de biens fixes (voyez l’article 12 du chapitre précédent). Par ce moyen, tous auront à peu près le même péril à craindre de la guerre. Tous en effet se livreront au commerce en vue du gain et se prêteront mutuellement leur argent, pourvu toutefois qu’à l’exemple des anciens Athéniens on ait interdit à tout citoyen par une loi de prêter à intérêt à quiconque ne fait pas partie de l’État. Tous les citoyens auront donc à s’occuper d’affaires qui seront impliquées les unes dans les autres ou qui ne pourront réussir que par la confiance réciproque et par le crédit ; d’où il résulte que la plus grande partie du Conseil sera presque toujours animée d’un seul et même esprit touchant les affaires communes et les arts de la paix. Car, comme nous l’avons dit à l’article 4 du présent chapitre, chacun ne défend l’intérêt d’autrui qu’autant qu’il croit par là même assurer son propre intérêt.

9. Que personne ne se flatte de pouvoir corrompre le Conseil par des présents. Si, en effet, on parvenait â séduire un ou deux conseillers, cela ne servirait à rien, puisqu’il est entendu que tout avis qui n’aura pas réuni pour le moins cent suffrages sera nul.

10. Il est également certain que le Conseil une fois établi, ses membres ne pourront être réduits à un nombre moindre. Cela résulte en effet de la nature des passions humaines, tous les hommes étant sensibles au plus haut degré à l’amour de la gloire, et tous aussi espérant, quand ils ont un corps sain, pousser leur vie jusqu’à une longue vieillesse. Or, si nous faisons le calcul de ceux qui auront atteint réellement l’âge de cinquante ou soixante ans, et si nous tenons compte, en outre, du grand nombre de membres qui sont élus annuellement, nous verrons que parmi les citoyens qui portent les armes, il en est à peine un qui ne nourrisse un grand espoir de s’élever à la dignité de conseiller ; et par conséquent, tous défendront de toutes leurs forces

l’intégrité du Conseil. Car il faut remarquer que la corruption est aisée à prévenir, quand elle ne s’insinue pas peu à peu. Or comme c’est une combinaison plus simple et moins sujette à exciter la jalousie, de faire élire un membre du Conseil dans chaque famille que de n’accorder ce droit qu’a un petit nombre de familles ou d’exclure celle-ci ou celle-là, il s’ensuit (par l’article 15 du chapitre précédent) que le nombre des conseillers ne pourra être diminué que si on vient à supprimer tout à coup un tiers, un quart ou un cinquième de l’assemblée, mesure exorbitante et par conséquent fort éloignée de la pratique commune. Et il n’y a pas à craindre non plus de retard ou de négligence dans l’élection ; car en pareil cas, nous avons vu que le Conseil lui-même élit à la place du Roi (article 16 du chapitre précédent).

11. Le Roi donc, soit que la crainte de la multitude le fasse agir ou qu’il veuille s’attacher la plus grande partie de la multitude armée, soit que la générosité de son cœur le porte à veiller à l’intérêt public, confirmera toujours l’avis qui aura réuni le plus de suffrages, c’est-à-dire (par l’article 5 du précédent chapitre) celui qui est le plus utile à la majeure partie de l’État. Quand des avis différents lui seront soumis, il s’efforcera de les mettre d’accord, si la chose est possible, afin de se concilier tous les citoyens ; c’est vers ce but qu’il tendra de toutes ses forces, afin qu’on fasse l’épreuve, dans la paix comme dans la guerre, de tout ce qu’on a gagné à concentrer les forces de tous dans les mains d’un seul. Ainsi donc le Roi s’appartiendra d’autant plus à lui-même et sera d’autant plus roi qu’il veillera mieux au salut commun.

12. Le Roi ne peut, en effet, à lui seul, contenir tous les citoyens par la crainte ; sa puissance, comme nous l’avons dit, s’appuie sur le nombre des soldats, et plus encore sur leur courage et leur fidélité, vertus qui ne se démentent jamais chez les hommes, tant que le besoin, honnête ou honteux, les tient réunis. D’où il arrive que les rois ont coutume d’exciter plus souvent les soldats que de les contenir, et de dissimuler plutôt leurs vices que leurs vertus ; et on les voit la plupart du temps, pour opprimer les grands, rechercher les gens oisifs et perdus de débauche, les distinguer, les combler d’argent et de faveurs, leur prendre les mains, leur jeter des baisers, en un mot, faire les dernières bassesses en vue de la domination. Afin donc que les citoyens soient les premiers objets de l’attention du Roi et qu’ils s’appartiennent à eux-mêmes autant que l’exige la condition sociale et

l'équité, il est nécessaire que l'armée soit composée des seuls citoyens et que ceux-ci fassent partie des Conseils. C'est se mettre sous le joug, c'est semer les germes d'une guerre éternelle que de souffrir que l'on engage des soldats étrangers pour qui la guerre est une affaire de commerce et qui tirent leur plus grande importance de la discorde et des séditions.

13. Que les conseillers du Roi ne doivent pas être élus à vie, mais pour trois, quatre ou cinq ans au plus, c'est ce qui est évident, tant par l'article 10 que par l'article 9 du présent chapitre. Si, en effet, ils étaient élus à vie, outre que la plus grande partie des citoyens pourrait à peine espérer cet honneur, d'où résulterait une grande inégalité, et par suite l'envie, les rumeurs continuelles et finalement des séditions dont les rois ne manqueraient pas de profiter, dans l'intérêt de leur domination, il arriverait en outre que les conseillers, ne craignant plus leurs successeurs, prendraient de grandes licences en toutes choses, et cela sans aucune opposition du Roi. Car, plus ils se sentiraient odieux aux citoyens, plus ils seraient disposés à se serrer autour du Roi, et à se faire ses flatteurs. A ce compte un intervalle de cinq années paraît encore trop long, cet espace de temps pouvant suffire pour corrompre par des présents ou des faveurs la plus grande partie du Conseil, si nombreux qu'il soit, et par conséquent le mieux sera de renvoyer chaque année deux membres de chaque famille pour être remplacés par deux membres nouveaux (je suppose qu'on a pris dans chaque famille cinq conseillers), excepté l'année où le jurisconsulte d'une famille se retirera et fera place à un nouvel élu.

14. Il semble qu'aucun roi ne puisse se promettre autant de sécurité qu'en aura le Roi de notre État. Car outre que les rois sont exposés à périr aussitôt que leur armée ne les défend plus, il est certain que leur plus grand péril vient toujours de ceux qui leur tiennent de plus près. A mesure donc que les conseillers seront moins nombreux, et partant plus puissants, le Roi courra un plus grand risque qu'ils ne lui ravissent le pouvoir pour le transférer à un autre. Rien n'effraya plus le roi David que de voir que son conseiller Achitophal avait embrassé le parti d'Absalon[13]. Ajoutez à cela que lorsque l'autorité a été concentrée tout entière dans les mains d'un seul homme, il est beaucoup plus facile de la transporter en d'autres mains. C'est ainsi que deux simples soldats entreprirent de faire un empereur, et ils le firent[14]. Je ne parle pas des artifices et des ruses que les conseillers ne manquent pas d'employer dans la crainte de devenir un objet d'envie pour le souverain

naturellement jaloux des hommes trop en évidence ; et quiconque a lu l'histoire ne peut ignorer que la plupart du temps ce qui a perdu les conseillers des rois, c'est un excès de confiance, d'où il faut bien conclure qu'ils ont besoin, pour se sauver, non pas d'être fidèles, mais d'être habiles. Mais si les conseillers sont tellement nombreux qu'ils ne puissent pas se mettre d'accord pour un même crime, si d'ailleurs ils sont tous égaux et ne gardent pas leurs fonctions plus de quatre ans, ils ne peuvent plus être dangereux pour le Roi, à moins qu'il ne veuille attenter à leur liberté et qu'il n'offense par là tous les citoyens. Car, comme le remarque fort bien Perezius [15], l'usage du pouvoir absolu est fort périlleux au prince, fort odieux aux sujets, et contraire à toutes les institutions divines et humaines, comme le prouvent d'innombrables exemples.

15. Outre les principes qui viennent d'être établis, j'ai indiqué dans le chapitre précédent plusieurs autres conditions fondamentales d'où résulte pour le Roi la sécurité dans le pouvoir et pour les citoyens la sécurité dans la paix et dans la liberté. Je développerai ces conditions au lieu convenable ; mais j'ai voulu d'abord exposer tout ce qui se rapporte au Conseil suprême comme étant d'une importance supérieure. Je vais maintenant reprendre les choses dans l'ordre déjà tracé.

16. Que les citoyens soient d'autant plus puissants et par conséquent d'autant plus leurs maîtres qu'ils ont de plus grandes villes et mieux fortifiées, c'est ce qui ne peut faire l'objet d'un doute. A mesure, en effet, que le lieu de leur résidence est plus sûr, ils peuvent mieux protéger leur liberté, et avoir moins à redouter l'ennemi du dehors ou celui du dedans ; et il est certain que les hommes veillent naturellement à leur sécurité avec d'autant plus de soin qu'ils sont plus puissants par leurs richesses. Quant aux villes qui ont besoin, pour se conserver, de la puissance d'autrui, elles n'ont pas un droit égal à celui de l'autorité qui les protège ; mais en tant qu'elles ont besoin de la puissance d'autrui, elles tombent sous le droit d"autrui ; car le droit se mesure par la puissance, comme il a été expliqué au chapitre II.

17. C'est aussi pour cette raison, je veux dire afin que les citoyens restent leurs maîtres et protègent leur liberté, qu'il faut exclure de l'armée tout soldat étranger. Et, en effet, un homme armé est plus son maître qu'un homme sans armes (voyez l'article 12 du présent chapitre) ; et c'est transférer absolument son droit à un homme et s'abandonner tout entier à sa

bonne foi que de lui donner des armes et de lui confier les fortifications des villes. Ajoutez à cela la puissance de l'avarice, principal mobile de la plupart des hommes. Il est impossible, en effet, d'engager des troupes étrangères sans de grandes dépenses, et les citoyens supportent impatiemment les impôts exigés pour entretenir une milice oisive. Est-il besoin maintenant de démontrer que tout citoyen qui commande l'armée entière ou une grande partie de l'armée ne doit être élu que pour un an, sauf le cas de nécessité ? C'est là un principe certain pour quiconque a lu l'histoire, tant profane que sacrée. Rien aussi de plus clair en soi. Car évidemment la force de l'empire est confiée sans réserve à celui à qui on donne assez de temps pour conquérir la gloire militaire et élever son nom au-dessus du nom du Roi, pour attacher l'armée à sa personne par des complaisances, des libéralités et autres artifices dont on a coutume de se servir pour l'asservissement des autres et sa propre domination. Enfin pour compléter la sécurité de tout l'empire, j'ai ajouté cette condition, que les chefs de l'armée doivent être choisis parmi les conseillers du Roi, ou parmi ceux qui ont rempli antérieurement cette fonction, c'est-à-dire parmi des citoyens parvenus à un âge où les hommes aiment généralement mieux les choses anciennes et sûres que les nouvelles et les périlleuses.

18. J'ai dit que les citoyens doivent être distingués entre eux par familles et qu'il faut élire dans chacune un nombre égal de conseillers, de sorte que les plus grandes villes aient plus de conseillers, à proportion de la quantité de leurs habitants, et qu'elles puissent, comme il est juste, apporter plus de suffrages. En effet, la puissance de l'État et par conséquent son droit se mesurent sur le nombre des citoyens. Et je ne vois pas de moyen plus convenable de conserver l'égalité ; car tous les hommes sont ainsi faits que chacun aime à être rattaché à sa famille et distingué des autres par sa race.

19. Dans l'état de nature, il n'y a rien que chacun puisse moins revendiquer pour soi et faire sien que le sol et tout ce qui adhère tellement au sol qu'on ne peut ni le cacher, ni le transporter. Le sol donc et ce qui tient au sol appartient essentiellement à la communauté, c'est-à-dire à tous ceux qui ont uni leurs forces, ou à celui à qui tous ont donné la puissance de revendiquer leurs droits. D'où il suit que la valeur du sol et de tout ce qui tient au sol doit se mesurer pour les citoyens sur la nécessite où ils sont d'avoir une résidence fixe et de défendre leur droit commun et leur liberté.

Au surplus, nous avons montré à l'article 8 de ce chapitre les avantages que l'État doit retirer de notre système de propriété.

20. Il est nécessaire, pour que les citoyens soient égaux autant que possible, et c'est là un des premiers besoins de l'État, que nuls ne soient considérés comme nobles que les enfants du Roi ; mais si tous ces enfants étaient autorisés à se marier et à devenir pères de famille, le nombre des nobles prendrait peu à peu de grands accroissements, et non-seulement ils seraient un fardeau pour le Roi et pour les citoyens, mais ils deviendraient extrêmement redoutables. Car les hommes qui vivent dans l'oisiveté pensent généralement au mal. Et c'est pourquoi les nobles sont très-souvent cause que les rois inclinent à la guerre, le repos et la sécurité du roi parmi un grand nombre de nobles étant mieux assurés pendant la guerre que pendant la paix. Mais je laisse de côté ces détails, comme assez connus, de même que ce que j'ai dit dans le précédent chapitre depuis l'article 15 jusqu'à l'article 27 ; car les points principaux traités dans ces articles sont démontrés, et le reste est évident de soi.

21. Que les juges doivent être assez nombreux pour que la plus grande partie d'entre eux ne puisse être corrompue par les présents d'un particulier, que leur vote se fasse, non pas d'une manière ostensible, mais secrètement, enfin qu'ils aient un droit de vacation, voilà encore des principes suffisamment connus. L'usage universel est que les juges reçoivent des émoluments annuels ; d'où il arrive qu'ils ne se hâtent pas de terminer les procès, de sorte que les différends n'ont pas de fin. Dans les pays où la confiscation des biens se fait au profit du Roi, il arrive souvent que *dans l'instruction des affaires, ce n'est pas le droit et la vérité que l'on considère, mais la grandeur des richesses ; de toutes parts des délations et les citoyens les plus riches saisis comme une proie ; abus pesants et intolérables, excusés par la nécessité de la guerre, mais qui sont maintenus pendant la paix*. Du moins, quand les juges sont institués pour deux ou trois ans au plus, leur avarice est modérée par la crainte de leurs successeurs. Et je n'insiste pas sur cette autre condition que les juges ne peuvent avoir aucuns biens fixes, mais qu'ils doivent prêter leurs fonds à leurs concitoyens, pour en tirer un bénéfice, d'où résulte pour eux la nécessité de veiller aux intérêts de leurs justiciables et de ne leur faire aucun tort, ce qui arrivera plus sûrement quand le nombre des juges sera très-grand.

22. Nous avons dit que l'armée ne doit avoir aucune solde. En effet, la première récompense de l'armée, c'est la liberté. Dans l'état de nature, c'est uniquement en vue de la liberté que chacun s'efforce autant qu'il le peut de se défendre soi-même, et il n'attend pas d'autre récompense de sa vertu guerrière que l'avantage d'être son maître. Or tous les citoyens ensemble dans l'état de société sont comme l'homme dans l'état de nature, de sorte qu'en portant les armes pour maintenir la société, c'est pour eux-mêmes qu'ils travaillent et pour l'intérêt particulier de chacun. Au contraire, les conseillers, les juges, les préteurs, s'occupent des autres plus que d'eux-mêmes, et c'est pourquoi il est équitable de leur donner un droit de vacation. Ajoutez à cette différence que dans la guerre il ne peut y avoir de plus puissant et de plus glorieux aiguillon de victoire que l'image de la liberté. Que si l'on repousse cette organisation de l'armée pour la recruter dans une classe particulière de citoyens, il est nécessaire alors de leur allouer une solde. Une autre conséquence inévitable, c'est que le Roi placera les citoyens qui portent les armes fort au-dessus de tous les autres (comme nous l'avons montré à l'article 12 du présent chapitre), d'où il résulte que vous donnez le premier rang dans l'État à des hommes qui ne savent autre chose que la guerre, qui pendant la paix tombent dans la débauche par oisiveté, et qui enfin, à cause du mauvais état de leurs affaires domestiques, ne méditent rien que guerre, rapines et discordes civiles. Nous pouvons donc affirmer qu'un gouvernement monarchique ainsi institué est en réalité un état de guerre, où l'armée seule est libre et tout le reste esclave.

23. Ce qui a été dit, article 32 du précédent chapitre, au sujet des étrangers à recevoir au nombre des citoyens, est assez évident de soi, j'imagine. Personne aussi ne met en doute, à ce que je crois, que les plus proches parents du Roi ne doivent être tenus à distance de sa personne, par où je n'entends pas qu'on les charge de missions de guerre, mais au contraire d'affaires de paix qui puissent donner à l'État du repos et à eux de l'honneur. Encore a-t-il paru aux tyrans turcs que ces mesures étaient insuffisantes, et ils se sont fait une religion de mettre à mort tous leurs frères. On ne doit pas s'en étonner ; car plus le droit de l'État est concentré absolument dans les mains d'un seul, plus il est aisé (comme nous l'avons montré par un exemple à l'article 14 du présent chapitre) de transférer ce droit à un autre. Au contraire le gouvernement monarchique, tel que nous le concevons ici, n'admettant aucun soldat mercenaire, donnera indubitablement au Roi toutes les garanties possibles de sécurité.

24. Il ne peut y avoir non plus aucun doute touchant ce qui a été dit aux articles 34 et 35 du chapitre précédent. Quant à ce principe, que le Roi ne doit pas prendre une épouse étrangère, il est facile de le démontrer. En effet, outre que deux États, bien qu'unis par un traité d'alliance, sont toujours en état d'hostilité (par l'article 14 du chapitre III), il faut prendre garde sur toutes choses que la guerre ne soit allumée à cause des affaires domestiques du Roi. Et comme les différends et les discordes naissent de préférence dans une société telle que le mariage, comme en outre les différends entre deux États se vident presque toujours par la guerre, il s'ensuit que c'est une chose pernicieuse pour un État que de se lier à un autre par une étroite société. Nous en trouvons dans l'Écriture un fatal exemple. A la mort de Salomon, qui avait épousé une fille du roi d'Égypte, son fils Rehoboam fit une guerre très-malheureuse à Susacus[16], roi d'Égypte, qui le soumit complètement. Le mariage de Louis XIV, roi de France, avec la fille de Philippe IV fut aussi le germe d'une nouvelle guerre, et on trouverait dans l'histoire bien d'autres exemples.

25. La forme de l'État, comme nous l'avons dit plus haut, devant rester une et toujours la même, il ne faut qu'un seul Roi, toujours du même sexe, et l'empire doit être indivisible. Il a été dit aussi que le Roi a de droit pour successeur son fils aîné, ou, s'il n'a pas d'enfants, son parent le plus proche. Si l'on demande la raison de cette loi, je renverrai à l'article 13 du précédent chapitre, en ajoutant que l'élection du Roi, faite par la multitude, doit avoir un caractère d'éternité ; autrement il arriverait que le pouvoir suprême reviendrait dans les mains de la multitude, révolution décisive et partant très-périlleuse. Quant à ceux qui prétendent que le Roi, par cela seul qu'il est le maître de l'empire et le possède avec un droit absolu, peut le transmettre à qui il lui plait et choisir à son gré son successeur, et qui concluent de là que le fils du Roi est de droit héritier de l'empire, ceux-là sont assurément dans l'erreur. En effet, la volonté du Roi n'a force de droit qu'aussi longtemps qu'il tient le glaive de l'État ; car le droit se mesure sur la seule puissance. Le Roi donc peut, il est vrai, quitter le trône, mais il ne peut le transmettre à un autre qu'avec l'assentiment de la multitude, ou du moins de la partie la plus forte de la multitude. Et pour que ceci soit mieux compris, il faut remarquer que les enfants sont héritiers de leurs parents, non pas en vertu du droit naturel, mais en vertu du droit civil ; car si chaque citoyen est maître de certains biens, c'est par la seule force de l'État. Voilà pourquoi la même puissance et le même droit qui fait que l'acte volontaire

par lequel un individu a disposé de ses biens est reconnu valable, ce même droit fait que l'acte du testateur, même après sa mort, demeure valable tant que l'État dure ; et en général chacun, dans l'ordre civil, conserve après sa mort le même droit qu'il possédait de son vivant, par cette raison déjà indiquée que c'est par la puissance de l'État, laquelle est éternelle, et non par sa puissance propre, que chacun est maître de ses biens. Mais pour le Roi, il en est tout autrement. La volonté du Roi, en effet, est le droit civil lui-même, et l'État, c'est le Roi. Quand le Roi meurt, l'État meurt en quelque sorte ; l'état social revient à l'état de nature et par conséquent le souverain pouvoir retourne à la multitude qui, dès lors, peut à bon droit faire des lois nouvelles et abroger les anciennes. Il est donc évident que nul ne succède de droit au Roi que celui que veut la multitude, ou bien, si l'État est une théocratie semblable à celle des Hébreux, celui que Dieu a choisi par l'organe d'un prophète. Nous pourrions encore aboutir aux mêmes conséquences en nous appuyant sur ce principe que le glaive du Roi ou son droit n'est en réalité que la volonté de la multitude ou du moins de la partie la plus forte de la multitude, ou sur cet autre principe que des hommes doués de raison ne renoncent jamais à leur droit au point de perdre le caractère d'hommes et d'être traités comme des troupeaux. Mais il est inutile d'insister plus longtemps.

26. Quant à la religion ou au droit de rendre un culte à Dieu, personne ne peut le transférer à autrui. Mais nous avons discuté cette question dans les deux derniers chapitres de notre *Traité théologico-politique*, et il est superflu d'y revenir. Je crois, dans les pages qui précèdent, avoir démontré assez clairement, quoiqu'en peu de mots, les conditions fondamentales du meilleur gouvernement monarchique. Et quiconque voudra les embrasser d'un seul coup d'œil avec attention, reconnaîtra qu'elles forment un étroit enchaînement et constituent un État parfaitement homogène. Il me reste seulement à avertir que j'ai eu constamment dans la pensée un gouvernement monarchique institué par une multitude libre, la seule à qui de telles institutions puissent servir. Car une multitude accoutumée à une autre forme de gouvernement ne pourra pas, sans un grand péril, briser les fondements établis et changer toute la structure de l'État.

27. Ces vues seront peut-être accueillies avec un sourire de dédain par ceux qui restreignent à la plèbe les vices qui se rencontrent chez tous les hommes. On m'opposera ces adages anciens : que le vulgaire est incapable

de modération, qu'il devient terrible dès qu'il cesse de craindre, que la plèbe ne sait que servir avec bassesse ou dominer avec insolence, qu'elle est étrangère à la vérité, qu'elle manque de jugement, etc. Je réponds que tous les hommes ont une seule et même nature. Ce qui nous trompe à ce sujet, c'est la puissance et le degré de culture. Aussi arrive-t-il que lorsque deux individus font la même action, nous disons souvent : il est permis à celui-ci et défendu à celui-là d'agir de la sorte impunément ; la différence n'est pas dans l'action, mais dans ceux qui l'accomplissent. La superbe est le propre des dominateurs. Les hommes s'enorgueillissent d'une distinction accordée pour un an ; quel doit être l'orgueil des nobles qui visent à des honneurs éternels ! Mais leur arrogance est revêtue de faste, de luxe, de prodigalité, de vices qui forment un certain accord ; elle se pare d'une sorte d'ignorance savante et d'élégante turpitude, si bien que des vices qui sont honteux et laids, quand on les regarde en particulier, deviennent chez eux bienséants et honorables au jugement des ignorants et des sots. Que le vulgaire soit incapable de modération, qu'il devienne terrible dès qu'il cesse d'avoir peur, j'en conviens ; car il n'est pas facile de mêler ensemble la servitude et la liberté. Et enfin ce n'est pas une chose surprenante que le vulgaire reste étranger à la vérité et qu'il manque de jugement, puisque les principales affaires de l'État se font à son insu, et qu'il est réduit à des conjectures sur le petit nombre de celles qu'on ne peut lui cacher entièrement. Aussi bien suspendre son jugement est une vertu rare. Vouloir donc faire toutes choses à l'insu des citoyens, et ne vouloir pas qu'ils en portent de faux jugements et qu'ils interprètent tout en mal, c'est le comble de la sottise. Si la plèbe, en effet, pouvait se modérer, si elle était capable de suspendre son jugement sur ce qu'elle connaît peu et d'apprécier sainement une affaire sur un petit nombre d'éléments connus, la plèbe alors serait faite pour gouverner et non pour être gouvernée. Mais, comme nous l'avons dit, la nature est la même chez tous les hommes, tous s'enorgueillissent par la domination ; tous deviennent terribles, dès qu'ils cessent d'avoir peur, et partout la vérité vient se briser contre des cœurs rebelles ou timides, là surtout où le pouvoir étant entre les mains d'un seul ou d'un petit nombre, on ne vise qu'à entasser de grandes richesses au lieu de se proposer pour but la vérité et le droit.

28. Quant aux soldats stipendiés, on sait qu'accoutumés à la discipline militaire, endurcis au froid et aux privations, ils méprisent d'ordinaire la foule des citoyens, comme incapable de les égaler à beaucoup près dans les

attaques de vigueur et en rase campagne. C’est là aux yeux de tout esprit sain une cause de ruine et de fragilité. Au contraire, tout appréciateur équitable reconnaîtra que l’État le plus ferme de tous, c’est celui qui ne peut que défendre ses possessions acquises sans convoiter les territoires étrangers, et qui dès lors s’efforce par tous les moyens d’éviter la guerre et de maintenir la paix.

29. Au surplus, j’avoue que les desseins d’un tel État peuvent difficilement être cachés. Mais tout le monde conviendra aussi avec moi qu’il vaut mieux voir les desseins honnêtes d’un gouvernement connus des ennemis, que les machinations perverses d’un tyran tramées à l’insu des citoyens. Quand les gouvernants sont en mesure d’envelopper dans le secret les affaires de l’État, c’est que le pouvoir absolu est dans leurs mains, et alors ils ne se bornent pas à tendre des embûches à l’ennemi en temps de guerre ; ils en dressent aussi aux citoyens en temps de paix. Au surplus, il est impossible de nier que le secret ne soit souvent nécessaire dans un gouvernement ; mais que l’État ne puisse subsister sans étendre le secret à tout, c’est ce que personne ne soutiendra. Confier l’État à un seul homme et en même temps garder la liberté, c’est chose évidemment impossible, et par conséquent il y a de la sottise, pour éviter un petit dommage, à s’exposer à un grand mal. Mais voilà bien l’éternelle chanson de ceux qui convoitent le pouvoir absolu : qu’il importe hautement à l’État que ses affaires se fassent dans le secret, et autres beaux discours qui, sous le voile de l’utilité publique, mènent tout droit à la servitude.

30. Enfin, bien qu’aucun État, à ma connaissance, n’ait été institué avec les conditions que je viens de dire, je pourrais cependant invoquer aussi l’expérience et établir par des faits qu’à considérer les causes qui conservent un État civilisé et celles qui le détruisent, la forme de gouvernement monarchique décrite plus haut est la meilleure qui se puisse concevoir. Mais je craindrais, en développant cette preuve expérimentale, de causer un grand ennui au lecteur. Je ne veux pas du moins passer sous silence un exemple qui me paraît digne de mémoire ; c’est celui de ces Aragonais, qui, pleins d’une fidélité singulière envers leurs rois, surent avec une égale constance conserver intactes leurs institutions nationales. Quand ils eurent secoué le joug des Maures, ils résolurent de se choisir un roi. Mais ne se trouvant pas d’accord sur les conditions de ce choix, ils résolurent de consulter le souverain Pontife romain. Celui-ci, se montrant

en cette occasion un véritable vicaire du Christ, les gourmanda de profiter si peu de l'exemple des Hébreux et de s'obstiner si fort à demander un roi ; puis il leur conseilla, au cas où ils ne changeraient pas de résolution, de n'élire un roi qu'après avoir préalablement établi des institutions équitables et bien appropriées au caractère de la nation, mais surtout il leur recommanda de créer un conseil suprême pour servir de contre-poids à la royauté (comme étaient les éphores à Lacédémone) et pour vider souverainement les différends qui s'élèveraient entre le Roi et les citoyens. Les Aragonais, se conformant à l'avis du Pontife, instituèrent les lois qui leur parurent les plus équitables et leur donnèrent pour interprète, c'est-à-dire pour juge suprême, non pas le Roi, mais un conseil appelé Conseil des Dix-sept, dont le président porte le nom de *Justice* (*el Justiza*). Ainsi donc c'est *el Justiza* et les Dix-sept, élus à vie non par voie de suffrage, mais par le sort, qui ont le droit absolu de révoquer ou de casser tous les arrêts rendus contre un citoyen quel qu'il soit par les autres conseils, tant politiques qu'ecclésiastiques, et même par le Roi, de sorte que tout citoyen aurait le droit de citer le Roi lui-même devant ce tribunal. Les Dix-sept eurent, en outre, autrefois le droit d'élire le Roi et le droit de le déposer ; mais après de longues années, le roi don Pèdre, surnommé *Poignard*, à force d'intrigues, de largesses, de promesses et de toutes sortes de faveurs, parvint enfin à faire abolir ce droit (on dit qu'aussitôt après avoir obtenu ce qu'il demandait, il se coupa la main avec son poignard en présence de la foule, ou du moins, ce que j'ai moins de peine à croire, qu'il se blessa la main en disant qu'il fallait que le sang royal coulât pour que des sujets eussent le droit d'élire le Roi). Les Aragonais toutefois ne cédèrent pas sans condition : ils se réservèrent *le droit de prendre les armes contre toute violence de quiconque voudrait s'emparer du pouvoir à leur dam, même contre le Roi et contre le prince héritier présomptif de la couronne, s'il faisait un usage pernicieux de l'autorité*. Certes, par cette condition ils abolirent moins le droit antérieur qu'ils ne le corrigèrent ; car, comme nous l'avons montré aux articles 5 et 6 du chapitre IV, ce n'est pas au nom du droit civil, mais au nom du droit de la guerre que le roi peut être privé du pouvoir et que les sujets ont le droit de repousser la force par la force. Outre les conditions que je viens d'indiquer, les Aragonais en stipulèrent d'autres qui n'ont point de rapport à notre sujet. Toutes ces institutions établies du consentement de tous se maintinrent pendant un espace de temps incroyable, toujours observées avec une fidélité réciproque par les rois

envers les sujets et par les sujets envers les rois. Mais après que le trône eut passé par héritage à Ferdinand de Castille, qui prit le premier le nom de roi catholique, cette liberté des Aragonais commença d'être odieuse aux Castillans qui ne cessèrent de presser Ferdinand de l'abolir. Mais lui, encore mal accoutumé au pouvoir absolu et n'osant rien tenter, leur fit cette réponse : *J'ai reçu le royaume d'Aragon aux conditions que vous savez, en jurant de les observer religieusement, et il est contraire à l'humanité de violer la parole donnée ; mais, outre cela, je me suis mis dans l'esprit que mon trône ne serait stable qu'autant qu'il y aurait sécurité égale pour le Roi et pour ses sujets, de telle sorte que ni le Roi ne fût prépondérant par rapport aux sujets, ni les sujets par rapport au Roi ; car si l'une de ces deux parties de l'État devient plus puissante, la plus faible ne manquera pas non-seulement de faire effort pour recouvrer l'ancienne égalité, mais encore, par ressentiment du dommage subi, de se retourner contre l'autre, d'où résultera la ruine de l'une ou de l'autre, et peut-être celle de toutes les deux*. Sages paroles, et dont je ne pourrais m'étonner assez, si elles avaient été prononcées par un roi accoutumé à commander à des esclaves et non pas à des hommes libres. Après Ferdinand, les Aragonais conservèrent leur liberté, non plus, il est vrai, en vertu du droit, mais par le bon plaisir de rois plus puissants, jusqu'à Philippe II qui les opprima non moins cruellement et avec plus de succès que les Provinces-Unies. Et bien qu'il semble que Philippe III ait rétabli toutes choses dans leur premier état, la vérité est que les Aragonais, le plus grand nombre par complaisance pour le pouvoir (car, comme dit le proverbe, c'est une folie de ruer contre l'éperon), les autres par crainte, ne conservèrent plus de la liberté que des mots spécieux et de vains usages.

31. Concluons que la multitude peut garder sous un roi une liberté assez large, pourvu qu'elle fasse en sorte que la puissance du roi soit déterminée par la seule puissance de la multitude et maintenue à l'aide de la multitude elle-même. Ça été là l'unique règle que j'ai suivie en établissant les conditions fondamentales du gouvernement monarchique.

CHAPITRE VIII
-
De l’ aristocratie

1. Je n’ai encore parlé que de la monarchie, Maintenant, comment faut-il organiser le gouvernement aristocratique pour qu’il puisse durer ? c’est ce que je vais dire.

J’ai appelé gouvernement aristocratique celui qui est dirigé, non par un seul, mais par un certain nombre de citoyens élus parmi la multitude (je les nommerai dorénavant patriciens). Remarquez que je dis *un certain nombre de citoyens élus*. En effet, il y a cette différence principale entre le gouvernement démocratique et l’aristocratique, que dans celui-ci le droit de gouverner dépend de la seule élection, tandis que dans l’autre il dépend, comme je le montrerai au lieu convenable, soit d’un droit inné, soit d’un droit acquis par le sort ; et par conséquent, alors même que dans un État tous les citoyens pourraient être admis à entrer dans le corps des patriciens, ce droit n’étant pas héréditaire et ne se transmettant pas à d’autres en vertu d’une loi commune, l’État ne laisserait pas d’être aristocratique, et cela parce que nul n’y serait reçu parmi les patriciens qu’en vertu d’une expresse élection. Maintenant, si vous n’admettez que deux patriciens, l’un s’efforcera d’être plus puissant que l’autre, et l’État risquera, à cause de la trop grande puissance de chacun d’eux, d’être divisé en deux factions, et il risquera de l’être en trois, quatre ou cinq factions, si le pouvoir est entre les mains de trois, quatre ou cinq patriciens. Les factions, au contraire, seront plus faibles à mesure qu’il y aura un plus grand nombre de gouvernants. D’où il suit que pour que le gouvernement aristocratique soit stable, il faut tenir compte de la grandeur de l’empire pour déterminer le minimum du nombre des patriciens.

2. Posons en principe que pour un empire de médiocre étendue c’est assez qu’il y ait cent hommes éminents investis du pouvoir souverain et par conséquent du droit de choisir leurs collègues, à mesure que l’un d’eux vient à perdre la vie. Il est clair que ces personnages feront tous les efforts imaginables pour se recruter parmi leurs enfants ou leurs proches, d’où il arrivera que le pouvoir souverain restera toujours entre les mains de ceux que le sort a faits fils ou parents de patriciens. Et comme sur cent individus

que le sort fait monter aux honneurs, il s'en rencontre à peine trois qui aient une capacité éminente, il s'ensuit que le gouvernement de l'État ne sera pas entre les mains de cent individus, mais de deux ou trois seulement d'un talent supérieur qui entraîneront tout le reste ; et chacun d'eux, selon le commun penchant de la nature humaine, cherchera à se frayer une voie vers la monarchie. Par conséquent, dans un empire qui par son étendue exige au moins cent hommes éminents, il faut, si nous calculons bien, que le pouvoir soit déféré à cinq mille patriciens pour le moins. De cette manière, en effet, on ne manquera jamais de trouver cent individus éminents, en supposant toutefois que sur cinquante personnes qui aspirent aux honneurs et qui les obtiennent, on trouve toujours un individu qui ne soit pas inférieur aux meilleurs, outre ceux qui tâchent d'égaler leurs vertus et qui à ce titre sont également dignes de gouverner.

3. Il arrive le plus souvent que les patriciens appartiennent à une seule ville qui est la capitale de tout l'empire et qui donne son nom à l'État ou à la république, comme par exemple cela s'est vu dans les républiques de Rome, de Venise, de Gênes, etc. Au contraire, la république des Hollandais tire son nom de la province tout entière, d'où il arrive que les sujets de ce gouvernement jouissent d'une plus grande liberté.

Mais avant de déterminer les conditions fondamentales du gouvernement aristocratique, remarquons la différence énorme qui existe entre un pouvoir confié à un seul homme et celui qui est entre les mains d'une assemblée suffisamment nombreuse. Et d'abord la puissance d'un seul homme est toujours disproportionnée au fardeau de tout l'empire (comme nous l'avons fait voir, article 5 du chapitre VI), inconvénient qui n'existe pas pour une assemblée suffisamment nombreuse ; car, du moment que vous la reconnaissez telle, vous accordez qu'elle est capable de suffire au poids de l'État. Par conséquent, tandis que le Roi a toujours besoin de conseillers, cette assemblée peut s'en passer. En second lieu, les rois sont mortels ; les assemblées, au contraire, sont éternelles, et par suite, la puissance de l'État, une fois mise entre les mains d'une assemblée suffisamment nombreuse, ne revient jamais à la multitude, ce qui n'a pas lieu dans le gouvernement monarchique, ainsi que nous l'avons montré à l'article 25 du précédent chapitre. Troisièmement, le gouvernement d'un Roi est toujours précaire, à cause de l'enfance, de la maladie, de la vieillesse et autres accidents semblables ; au lieu que la puissance d'une assemblée subsiste une et

toujours la même. Quatrièmement, la volonté d'un seul homme est fort variable et fort inconstante, d'où il résulte que tout le droit de l'État monarchique est dans la volonté expliquée du Roi (comme nous l'avons fait voir dans l'article 1 du chapitre précédent), sans que pour cela toute volonté du Roi doive être le droit ; or cette difficulté disparaît quand il s'agit de la volonté d'une assemblée suffisamment nombreuse. Car cette assemblée, n'ayant pas besoin de conseillers (comme on vient de le dire), il s'ensuit que toute volonté expliquée émanant d'elle est le droit même. Je conclus de là que le gouvernement confié à une assemblée suffisamment nombreuse est un gouvernement absolu, ou du moins celui qui approche le plus de l'absolu ; car s'il y a un gouvernement absolu, c'est celui qui est entre les mains de la multitude tout entière.

4. Toutefois, en tant que le pouvoir dans un État aristocratique ne revient jamais à la multitude (ainsi qu'il a été expliqué plus haut) et que la multitude n'y a pas voix délibérative, toute volonté du corps des patriciens étant le droit, le gouvernement aristocratique doit être considéré comme entièrement absolu, et quand il s'agit d'en poser les bases, il faut s'appuyer uniquement sur la volonté et le jugement de l'Assemblée des patriciens, et non pas sur la vigilance de la multitude, puisque celle-ci n'a ni voix consultative, ni droit de suffrage. Ce qui fait que dans la pratique ce gouvernement n'est pas absolu, c'est que la multitude est un objet de crainte pour les gouvernants et qu'à cause de cela même elle obtient quelque liberté, non par une loi expresse, mais par une secrète et effective revendication.

5. Il devient donc évident que la meilleure condition possible du gouvernement aristocratique, c'est d'être le plus possible un gouvernement absolu, c'est d'avoir à craindre le moins possible la multitude, et de ne lui donner aucune autre liberté que celle qui dérive nécessairement de la constitution de l'État, liberté qui dès lors est moins le droit de la multitude que le droit de l'État tout entier revendiqué et conservé par les seuls patriciens. A cette condition, en effet, la pratique sera d'accord avec la théorie (comme cela résulte de l'article précédent, et d'ailleurs la chose est de soi manifeste). Car il est clair que le gouvernement sera d'autant moins entre les mains des patriciens que la plèbe revendiquera plus de droits, comme il arrive en basse Allemagne dans ces collèges d'artisans qu'on appelle *gilden*.

6. Et il ne faut pas craindre, parce que le pouvoir appartiendra absolument à l'Assemblée des patriciens, qu'il y ait danger pour la plèbe de tomber dans un funeste esclavage. En effet, ce qui détermine la volonté d'une assemblée suffisamment nombreuse, ce n'est pas tant la passion que la raison. Car la passion pousse toujours les hommes en des sens contraires, et il n'y a que le désir des choses honnêtes ou du moins des choses qui ont une apparence d'honnêteté qui les unisse dans une seule pensée.

7. Ainsi donc le point capital dans l'établissement des bases du gouvernement aristocratique, c'est qu'il faut l'appuyer sur la seule volonté et la seule puissance de l'Assemblée suprême, de telle sorte que cette Assemblée s'appartienne, autant que possible, à elle-même et n'ait aucun péril à redouter de la multitude. Essayons d'atteindre ce but, et, pour cela, rappelons quelles sont dans le gouvernement monarchique les conditions de la paix de l'État, conditions qui sont propres à la monarchie et par conséquent étrangères au gouvernement aristocratique. Si nous parvenons à y substituer des conditions équivalentes, convenables à l'aristocratie, toutes les causes de sédition seront supprimées, et nous aurons un gouvernement où la sécurité ne sera pas moindre que dans le gouvernement monarchique. Elle y sera même d'autant plus grande et la condition générale de l'État sera d'autant meilleure que l'aristocratie est plus près que la monarchie du gouvernement absolu, et cela sans dommage pour la paix et la liberté (voyez les articles 3 et 6 du présent chapitre). Plus est grand, en effet, le droit du souverain pouvoir, plus la forme de l'État s'accorde avec les données de la raison (par l'article 5 du chapitre III), et plus par conséquent elle est propre à conserver la paix et la liberté. Parcourons donc les questions traitées au chapitre VI, article 9, afin de rejeter toutes les institutions inconciliables avec l'aristocratie et de recueillir celles qui lui conviennent.

8. Premièrement, qu'il soit nécessaire de fonder et de fortifier une ou plusieurs villes, c'est ce dont personne ne peut douter. Mais il faut principalement fortifier la ville qui est la capitale de l'empire, et en outre les villes frontières. En effet, il est clair que la ville qui est la tête de l'État et qui en possède le droit suprême doit être plus forte que toutes les autres. Au reste il est tout à fait inutile, dans ce gouvernement, de diviser les habitants en familles.

9. En ce qui touche l'armée, puisque dans le gouvernement aristocratique ce n'est pas entre tous les citoyens, mais entre les patriciens seulement qu'il faut chercher l'égalité, et d'ailleurs et avant tout, puisque la puissance des patriciens est plus grande que celle de la plèbe, il s'ensuit qu'une armée uniquement formée de citoyens, à l'exclusion des étrangers n'est pas une institution qui dérive des lois nécessaires de ce gouvernement. Ce qui est indispensable, c'est que nul ne soit reçu au nombre des patriciens, s'il ne connaît parfaitement l'art militaire. Quelques-uns vont jusqu'à soutenir que les citoyens ne doivent pas faire partie de l'armée ; c'est une exagération absurde. Car, outre que la solde payée aux citoyens reste dans l'empire, au lieu qu'elle est perdue si on la paye à des étrangers, ajoutez qu'exclure les citoyens de l'armée, c'est altérer la plus grande force de l'État. N'est-il pas certain, en effet, que ceux-là combattent avec une vertu singulière qui combattent pour leurs autels et pour leurs foyers ? Je conclus de là que c'est encore une erreur que de vouloir choisir les généraux d'armée, les tribuns, les centurions, etc. parmi les seuls patriciens. Comment trouverez-vous de la vertu militaire là où vous ôtez toute espérance de gloire et d'honneurs ? D'un autre côté, défendre aux patriciens d'engager une troupe étrangère, quand les circonstances le demandent, soit pour leur propre défense et pour réprimer les séditions, soit pour d'autres motifs quelconques, ce serait une mesure inconsidérée et contraire au droit souverain des patriciens (voyez les articles 3, 4 et 5 du présent chapitre). Du reste, le général d'un corps de troupes ou de l'armée tout entière doit être élu pour le temps de la guerre seulement et parmi les seuls patriciens ; il ne doit avoir le commandement que pour une année au plus et ne peut être ni continué, ni plus tard réélu. Cette loi, nécessaire dans la monarchie, est plus nécessaire encore dans le gouvernement aristocratique. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, bien qu'il soit plus facile de transférer l'empire d'un seul individu à un autre que d'une assemblée libre à un seul individu, cependant il arrive souvent que les patriciens sont opprimés par leurs généraux, et cela avec un bien plus grand dommage pour la république. En effet, quand un monarque est supprimé, il y a changement, non pas de gouvernement, mais seulement de tyran. Mais dans un gouvernement aristocratique, quand il y a un maître, tout l'État est renversé et les principaux citoyens tombent en ruine. On en a vu à Rome les exemples les plus désastreux.

Les motifs qui nous ont fait dire que dans une monarchie l'armée ne doit pas avoir de solde n'existent plus dans le gouvernement aristocratique. Car

les sujets étant écartés des conseils de l'État et privés du droit de suffrage, ils doivent être considérés comme des étrangers et par conséquent les conditions de leur engagement dans l'armée ne peuvent pas être moins favorables que celles des étrangers. Et il n'y a pas à craindre ici qu'il y ait pour eux des préférences. Il sera même sage, afin que chacun ne soit pas, selon la coutume, un appréciateur partial de ses actions, que les patriciens fixent une rémunération déterminée pour le service militaire.

10. Par cette même raison que tous les sujets, à l'exception des patriciens, sont des étrangers, il ne se peut faire sans péril capital pour l'État que les champs, les maisons et tout le sol restent propriété publique et soient loués aux habitants moyennant un prix annuel. En effet, les sujets n'ayant aucune part au gouvernement de l'État ne manqueraient pas, en cas de malheur, de quitter les villes, s'il leur était permis d'emporter où ils voudraient les biens qu'ils auraient entre les mains. Ainsi donc les champs et les fonds de terre ne seront pas loués aux sujets, mais vendus à cette condition toutefois qu'ils versent au trésor tous les ans une partie déterminée de leur récolte, etc., comme cela se fait en Hollande.

11. Je passe à l'organisation qu'il faudra donner à l'Assemblée suprême. On a fait voir, article 2 du présent chapitre, que pour un empire de médiocre étendue, les membres de cette Assemblée devaient être au nombre de cinq mille environ, et par conséquent il faut aviser à ce que ce chiffre, au lieu de décroître par degrés, s'augmente au contraire à proportion de l'accroissement de l'empire ; puis il faut faire en sorte que l'égalité se conserve, autant que possible, entre les patriciens, et aussi que l'expédition des affaires dans l'assemblée se fasse promptement ; enfin, que la puissance des patriciens ou de l'assemblée soit plus grande que celle de la multitude, sans toutefois que la multitude ait aucun dommage à en souffrir.

12. Or, pour obtenir le premier de ces résultats, une grande difficulté s'élève, et d'où vient-elle ? de l'envie. Car les hommes, nous l'avons dit, sont naturellement ennemis, de sorte que tout liés qu'ils soient par les institutions sociales, ils restent ce que la nature les a faits. Et c'est là, je pense, ce qui explique pourquoi les gouvernements démocratiques se changent en aristocraties et les aristocraties en États monarchiques. Car je me persuade aisément que la plupart des gouvernements aristocratiques ont été d'abord démocratiques. Une masse d'hommes cherche de nouvelles demeures ; elle les trouve et les cultive. Jusque-là le droit de commander est

égal chez tous, nul ne donnant volontiers le pouvoir à un autre. Mais bien que chacun trouve juste d'avoir à l'égard de son voisin le même droit que son voisin a par rapport à lui, ils ne trouvent pas également juste que des étrangers, qui sont venus en grand nombre se fixer dans le pays, aient un droit égal au leur, au sein d'un État qu'ils ont fondé pour eux-mêmes avec de grandes peines et au prix de leur sang. Or, ces étrangers eux-mêmes, qui ne sont pas venus pour prendre part aux affaires de l'État, mais pour s'occuper de leurs affaires particulières, reconnaissent leur inégalité, et pensent qu'on leur accorde assez en leur permettant de pourvoir à leurs intérêts domestiques avec sécurité. Cependant la population de l'État augmente par l'affluence des étrangers, et peu à peu ceux-ci prennent les mœurs de la nation, jusqu'à ce qu'enfin on ne les distingue plus que par cette différence qu'ils n'ont pas droit aux fonctions publiques. Or, tandis que le nombre des étrangers s'accroît tous les jours, celui des citoyens au contraire diminue par beaucoup de causes. Souvent des familles viennent â s'éteindre ; d'autres sont exclues de l'État pour cause de crimes ; la plupart, à cause du mauvais état de leurs affaires privées, négligent la chose publique, et pendant ce temps-là un petit nombre de citoyens puissants ne poursuit qu'un but, savoir de régner seuls. Et c'est ainsi que par degrés le gouvernement tombe entre les mains de quelques-uns, et puis d'un seul. Voilà quelques-unes des causes qui détruisent les gouvernements, et il y en a plusieurs autres que je pourrais indiquer ; mais comme elles sont assez connues, je les passe sous silence pour exposer avec ordre les lois qui doivent être pour le gouvernement aristocratique un principe de stabilité.

13. La première de ces lois, c'est celle qui déterminera le rapport du nombre des patriciens à la population générale de l'État. Ce rapport, en effet (d'après l'article 1 du présent chapitre), doit être tel que le nombre des patriciens s'accroisse en raison de l'accroissement de la population. Or, nous avons vu (article 2 du présent chapitre) qu'il convient d'avoir un patricien sur cinquante individus pour le moins ; car le nombre des patriciens (d'après l'article 1 du présent chapitre) pourrait être plus grand, sans que la forme de l'État fût changée, le danger ne commençant qu'avec leur petit nombre. Maintenant, par quel moyen doit-on veiller à ce que cette loi ne souffre aucune atteinte ? c'est ce que je montrerai bientôt, quand le moment en sera venu.

14. Les patriciens sont choisis parmi certaines familles seulement et dans certains lieux. Mais établir qu'il en sera ainsi par une loi expresse, ce serait dangereux ; car outre que souvent les familles viennent à s'éteindre et qu'il y a une sorte d'ignominie pour les familles exclues, ajoutez qu'il répugne à la forme du gouvernement dont nous parlons que la dignité patricienne y soit héréditaire (par l'article 1 du présent chapitre). Mais par cette raison, ce gouvernement semble être plutôt une démocratie, telle que celle que nous avons décrite à l'article 12 du présent chapitre, je veux dire un État où le pouvoir est entre les mains d'un très-petit nombre de citoyens. D'un autre côté, vouloir empêcher les patriciens d'élire leurs fils et leurs parents, de sorte que le pouvoir ne se perpétue pas dans quelques familles, c'est une chose impossible et même absurde, comme je le ferai voir plus haut à l'article 39. Pourvu donc que les patriciens n'obtiennent pas ce privilège par une loi expresse, et que les autres citoyens ne soient pas exclus (je parle de ceux qui sont nés dans l'empire, qui en parlent la langue, qui n'ont pas épousé des étrangères, qui ne sont pas infâmes, qui enfin ne vivent pas du métier de domestiques ou de quelque autre office servile, et je compte les marchands de vin et de bière dans cette dernière catégorie), l'État gardera sa forme, et le rapport entre les patriciens et la multitude pourra toujours être conservé.

15. Que si l'on établit en outre par une loi que nul ne soit élu avant un certain âge, il n'arrivera jamais que le pouvoir se concentre dans un petit nombre de familles. Il faut donc qu'il y ait une loi qui interdise de porter sur la liste des éligibles quiconque n'a pas trente ans révolus.

16. En troisième lieu, il sera établi que tous les patriciens doivent à certaines époques marquées s'assembler dans un endroit déterminé de la ville, et que tout absent qui n'aura pas été empêché par la maladie ou par quelque service public sera frappé d'une amende pécuniaire assez forte. Sans cela, en effet, le plus grand nombre négligerait les affaires publiques pour s'occuper de ses intérêts privés.

17. L'office de cette Assemblée est de faire les lois et de les abroger, de choisir les patriciens et tous les fonctionnaires de l'État. Il est impossible, en effet, qu'un corps qui possède, comme l'Assemblée dont il s'agit, le droit du souverain, donne à qui que ce soit le pouvoir de faire les lois ou de les abroger, sans abandonner aussitôt son droit et le mettre dans les mains de celui auquel il donnerait un tel pouvoir ; car posséder, même un seul

jour, le pouvoir de faire les lois ou de les abroger, c'est être en mesure de changer toute l'organisation de l'État. Il n'en est pas de même de l'administration des affaires quotidiennes ; l'Assemblée peut s'en décharger pour un temps sans rien perdre de son droit souverain. Ajoutons que si les fonctionnaires de l'État étaient élus par un autre que par l'Assemblée, celle-ci serait composée, non plus de patriciens, mais de pupilles.

18. Il y a des peuples qui donnent à l'Assemblée des patriciens un directeur ou prince, tantôt nommé à vie, comme à Venise, tantôt pour un temps, comme à Gênes ; mais cela se fait avec de telles précautions qu'on voit assez que cette élection met l'État dans un grand danger. Il est hors de doute, en effet, que l'État se rapproche alors beaucoup de la monarchie. Aussi bien ce qu'on sait de l'histoire de ces peuples donne à penser qu'avant la constitution des assemblées patriciennes, ils avaient eu une sorte de roi sous le nom de directeur ou de doge. Et par conséquent l'institution d'un directeur peut bien être un besoin nécessaire de telle nation, mais non du gouvernement aristocratique considéré d'une manière absolue.

19. Cependant, comme le souverain pouvoir est aux mains de l'Assemblée tout entière et non de chacun de ses membres (car autrement elle ne serait plus qu'une multitude en désordre), il est nécessaire que les patriciens soient si étroitement liés entre eux par les lois qu'ils ne composent qu'un seul corps, régi par une seule âme. Or les lois toutes seules sont par elles-mêmes de faibles barrières et faciles à briser, quand surtout les hommes chargés de veiller à leur conservation sont ceux-là même qui peuvent les violer et qui sont tenus de se maintenir réciproquement dans l'ordre par la crainte du châtiment. Il y a donc là un cercle vicieux énorme, et nous devons chercher un moyen de garantir la constitution de l'Assemblée et les lois de l'État, de telle sorte cependant qu'il y ait entre les patriciens autant d'égalité que possible.

20. Or, comme l'institution d'un seul directeur ou prince, qui aurait aussi le droit de suffrage dans l'Assemblée, entraîne nécessairement une grande inégalité (car enfin il faut, si on l'institue, lui donner la puissance nécessaire pour s'acquitter de sa fonction), je ne crois pas, à bien considérer toutes choses, qu'on puisse rien faire de plus utile au salut commun que de créer une seconde assemblée, formée d'un certain nombre de patriciens, et uniquement chargée de veiller au maintien inviolable des lois de l'État en ce qui regarde les corps délibérants et les fonctionnaires publics. Cette

Assemblée aura en conséquence le droit de citer à sa barre et de condamner d'après les lois tout fonctionnaire public qui aura manqué à ses devoirs. Je donnerai aux membres de cette seconde Assemblée le nom de syndics.

21. Les syndics doivent être élus à vie. Si, en effet, ils étaient élus à temps, de telle sorte qu'ils pussent par la suite être appelés à d'autres fonctions, nous tomberions dans l'inconvénient déjà signalé, article 19 du présent chapitre. Mais pour qu'une trop longue domination n'exalte pas leur orgueil, il sera établi que nul ne devient syndic qu'après avoir atteint l'âge de soixante ans et s'être acquitté de la fonction de sénateur dont je parlerai plus bas.

22. Le nombre des syndics sera facile à déterminer, si nous considérons que les syndics doivent être aux patriciens ce que les patriciens sont à la multitude. Or les patriciens ne peuvent gouverner que si leur nombre ne reste pas au-dessous d'un certain minimum. Il faudra donc que le nombre des syndics soit au nombre des patriciens comme le nombre des patriciens est au nombre des sujets, c'est-à-dire (par l'article 13 du présent chapitre) dans le rapport de un à cinquante.

23. De plus, afin que le conseil des syndics puisse remplir son office en sécurité, il faudra mettre à sa disposition une partie de l'armée à laquelle il pourra donner tels ordres qu'il voudra.

24. Il n'y aura pour les syndics, et en général pour les fonctionnaires, aucun traitement fixe, mais seulement des émoluments combinés de telle façon qu'ils ne puissent mal administrer la république sans un grand dommage pour eux-mêmes. Car il est juste d'une part d'accorder une rémunération aux fonctionnaires publics, la majeure partie des habitants étant peuple et ne s'occupant que de ses affaires privées, tandis que les patriciens seuls s'occupent des affaires publiques et veillent à la sécurité de tous ; mais d'un autre côté (comme nous l'avons dit à l'article 4 du chapitre VII), nul ne défend les intérêts d'autrui qu'autant qu'il croit par là défendre ses intérêts propres, et par conséquent les choses doivent être ainsi disposées que les fonctionnaires publics travaillent d'autant plus à leur bien personnel qu'ils procurent davantage le bien général.

25. Voici donc les émoluments qu'il conviendra d'assigner aux syndics, dont l'office, je le répète, est de veiller à la conservation des lois de l'État : que chaque père de famille ayant son habitation dans l'empire soit tenu de

payer, chaque année, aux syndics, une faible somme, le quart d'une once d'argent par exemple ; ce sera un moyen de constater le chiffre de la population et de voir dans quel rapport il est avec le nombre des patriciens. Ensuite, que chaque patricien nouvellement élu paye aux syndics une somme considérable, par exemple vingt ou vingt-cinq livres d'argent. On attribuera encore aux syndics : 1° les amendes pécuniaires subies par les patriciens absents (je parle de ceux qui auront fait défaut à une convocation de l'Assemblée) ; 2° une partie des biens des fonctionnaires délinquants qui, ayant dû comparaître devant le tribunal des syndics, auront été frappés d'une amende ou condamnés à la confiscation. Remarquez qu'il ne s'agit pas ici de tous les syndics, mais seulement de ceux qui siègent tous les jours et dont l'office est de convoquer en conseil leurs collègues (voyez l'article 28 du présent chapitre).

Pour que le conseil des syndics maintienne le chiffre normal de ses membres, il faudra que cette question soit soulevée avant toutes les autres, chaque fois que l'Assemblée suprême se réunira aux époques légales. Si les syndics négligent ce soin, le président du Sénat (nous aurons à parler tout à l'heure de ce nouveau corps) devra avertir l'Assemblée, exiger du président des syndics de rendre raison de son silence, s'enquérir enfin de l'opinion de l'Assemblée à cet égard. Le président du Sénat garde-t-il aussi le silence ? L'affaire concerne alors le président du tribunal suprême, ou, si ce dernier vient à se taire, tout patricien quel qu'il soit, lequel demande compte de leur silence tant au président des syndics qu'au président du Sénat et à celui des juges.

Enfin, pour que la loi qui interdit aux citoyens trop jeunes de faire partie de l'Assemblée soit strictement maintenue, il faut établir que tous les citoyens parvenus à l'âge de trente ans, et qui ne sont exclus du gouvernement par aucune loi, devront faire inscrire leur nom sur un registre en présence des syndics et recevoir de ces magistrats, moyennant une rétribution déterminée, quelque marque de l'honneur qui leur est conféré ; cette formalité remplie, ils seront autorisés à porter un ornement à eux seuls réservé, et qui leur servira de signe distinctif et honorifique. En même temps une loi défendra à tout patricien d'élire un citoyen dont le nom ne serait pas porté sur le registre en question, et cela sous une peine sévère. En outre, nul n'aura la faculté de refuser l'office ou la fonction qui lui sera conférée par l'élection. Enfin, pour que toutes les lois absolument

fondamentales de l'État soient éternelles, il sera établi que si dans l'Assemblée suprême quelqu'un soulève une question sur une loi de cette nature en proposant par exemple de prolonger le commandement d'un général d'armée, ou de diminuer le nombre des patriciens, ou telle autre chose semblable, à l'instant même il soit accusé du crime de lèse-majesté, puni de mort, ses biens confisqués, et qu'il reste, pour la mémoire éternelle de son crime, quelque signe public et éclatant du supplice. Quant aux autres lois de l'État, il suffira qu'aucune loi ne puisse être abrogée, aucune loi nouvelle introduite, si d'abord le conseil des syndics, et ensuite les trois quarts ou les quatre cinquièmes de l'Assemblée suprême ne sont tombés d'accord sur ce point.

26. Le droit de convoquer l'Assemblée suprême et d'y proposer les décisions à prendre appartiendra aux syndics, et ils auront en outre la première place dans l'Assemblée, mais sans droit de suffrage. Avant de prendre siège, ils jureront, au nom du salut de l'Assemblée et de la liberté publique, de faire tous leurs efforts pour conserver les lois de l'État et procurer le bien général. Ce serment prêté, le secrétaire du conseil des syndics ouvre la série des affaires à mettre en discussion.

27. Il importe que tous les patriciens aient un pouvoir égal, soit dans les décisions de l'Assemblée, soit dans le choix des fonctionnaires publics, et il importe aussi que l'expédition des affaires s'exécute promptement. Or la coutume de Venise est ici fort digne d'approbation. Quand il s'agit d'élire les fonctionnaires publics, ils tirent au sort les noms d'un certain nombre de membres de l'Assemblée qui sont chargés de designer les personnes élues. A mesure que se fait la désignation, chaque patricien donne son avis, approuve ou désapprouve le choix du fonctionnaire proposé, et cela au moyen de boules, afin que l'on ignore pour qui chacun a voté. En procédant de la sorte, on n'a pas seulement en vue l'égalité du pouvoir entre les patriciens et la prompte expédition des affaires, mais on veut aussi, et c'est en effet une chose absolument nécessaire dans les assemblées, on veut que chacun ait la liberté absolue de voter comme il lui plaît sans avoir aucune haine à redouter.

28. On procèdera de la même manière dans le conseil des syndics et dans les autres assemblées, je veux dire que les votes se feront à l'aide de boules. Quant au droit de convoquer le conseil des syndics, il appartiendra à leur président, lequel siège tous les jours avec dix autres syndics et un plus

grand nombre, pour écouter les plaintes du peuple au sujet des fonctionnaires et les accusations secrètes pour s'assurer de la personne des accusateurs si la chose est nécessaire, enfin pour convoquer l'Assemblée suprême, avant même l'époque légalement fixée, si l'un des syndics est d'avis qu'il y aurait péril à différer cette convocation. Le président et ceux qui se réunissent chaque jour avec lui doivent être élus par l'Assemblée suprême. Ils sont pris dans le conseil des syndics, et nommés non pas à vie, mais pour six mois seulement, sans pouvoir être réélus avant un intervalle de trois ou quatre années. C'est à eux, comme on l'a dit plus haut, que reviennent les biens confisqués et les amendes pécuniaires, du moins en partie. Nous achèverons plus loin ce qui regarde l'organisation du syndicat.

29. Il y aura une seconde assemblée subordonnée à l'Assemblée suprême. Nous l'appellerons le Sénat.

Sa fonction est de diriger les affaires publiques, par exemple de promulguer les lois de l'État, de régler, conformément aux lois, ce qui regarde les fortifications des villes, de donner des brevets de service militaire, de fixer les impôts et de les répartir, de répondre aux ambassadeurs étrangers et de décider où il faut envoyer des ambassades ; car le droit de choisir les ambassadeurs de l'État appartient à l'Assemblée suprême. Je dirai à cette occasion qu'il faut par-dessus toutes choses empêcher qu'un patricien puisse être appelé à une fonction publique autrement que par le choix de l'Assemblée ; sans cela les patriciens chercheraient à capter la faveur du Sénat. C'est aussi l'Assemblée suprême qui devra statuer définitivement sur toutes les mesures qui changent d'une manière ou d'une autre la situation présente de l'État, par exemple la paix ou la guerre. Les décisions du Sénat à cet égard n'auront donc force légale qu'après avoir été confirmées par l'Assemblée, et par la même raison j'inclinerais à confier à l'Assemblée, de préférence au Sénat, le droit d'établir de nouveaux impôts.

30. Quel sera le nombre des sénateurs ? Pour résoudre cette question, il faut considérer d'abord qu'il importe que tous les patriciens aient un espoir égal d'entrer dans l'ordre sénatorial ; puis, qu'il faut aussi que les sénateurs, quand le temps de leurs fonctions sera écoulé, puissent être réélus après un intervalle peu éloigné, afin que les affaires de l'État soient toujours entre des mains habiles et expérimentées ; enfin, qu'il est désirable que le Sénat renferme un grand nombre d'hommes illustres par leur sagesse et par leur

vertu. Or, si l'on veut obtenir toutes ces conditions, le mieux est d'établir par une loi : 1° que nul ne sera reçu dans l'ordre sénatorial qu'après avoir atteint l'âge de cinquante ans ; 2° que le Sénat se composera du douzième des patriciens, c'est-à-dire de quatre cents membres élus pour un an ; 3° que cet an écoulé, les mêmes sénateurs pourront être réélus après un intervalle de deux ans. De cette manière il y aura toujours un douzième des patriciens remplissant l'office sénatorial avec des intervalles assez courts ; or ce nombre ajouté à celui des syndics ne sera pas fort au-dessous du nombre total des patriciens ayant l'âge de cinquante ans ; et par conséquent, tous les patriciens, auront toujours un grand espoir d'entrer soit au sénat, soit au conseil des syndics, ce qui n'empêchera pas que les mêmes patriciens continuent, après de faibles intervalles, d'exercer les fonctions sénatoriales, de sorte que le sénat ne manquera jamais (par ce qui a été dit à l'article 2 du présent chapitre) d'hommes supérieurs, puissants par la sagesse et l'habileté. Et comme cette organisation ne peut être brisée sans exciter les ressentiments d'un grand nombre de patriciens, il n'est besoin, pour en assurer le maintien, d'aucune autre précaution que de celle-ci, savoir que chaque patricien, parvenu à l'âge indiqué, en montre la preuve aux syndics, lesquels inscriront son nom sur la liste des patriciens accessibles aux fonctions sénatoriales, et le proclameront dans l'Assemblée suprême, afin qu'il y occupe la place désignée à ses pareils, tout près de celle des sénateurs.

31. Les émoluments des membres du Sénat devront être réglés de telle sorte qu'ils aient plus d'intérêt à la paix qu'à la guerre. On leur accordera donc un centième ou un cinquantième sur toutes les marchandises exportées à l'étranger ou importées dans l'empire. De cette façon, il n'est pas douteux qu'ils ne soient partisans de la paix et ne traînent jamais la guerre en longueur. Du reste, les sénateurs eux-mêmes, s'il y en a qui soient commerçants, ne seront pas exemptés de cet impôt ; car une telle immunité serait, comme tout le monde le reconnaîtra, fort préjudiciable au commerce.

De plus, tout sénateur et tout patricien ayant rempli les fonctions sénatoriales sera exclu des emplois militaires, et même il ne sera pas permis de choisir un général ou un préteur (lesquels, d'ailleurs, comme nous l'avons dit à l'article 9 du présent chapitre, ne peuvent être élus qu'en temps de guerre) parmi ceux dont le père ou l'aïeul est sénateur ou a rempli les fonctions sénatoriales depuis moins de deux ans écoulés. Et il n'y a pas

à douter que les patriciens qui sont en dehors du Sénat ne défendent ces lois avec énergie ; d'où il suit que les sénateurs auront toujours plus d'intérêt à la paix qu'à la guerre et par conséquent ne conseilleront la guerre que dans le cas d'une suprême nécessité.

Mais, nous objectera-t-on, si vous accordez aux syndics et aux sénateurs de si gros émoluments, vous allez rendre le gouvernement aristocratique plus onéreux aux sujets qu'aucune monarchie. Je réponds que notre gouvernement est du moins affranchi des dépenses qu'entraîne dans les monarchie l'existence d'une cour, dépenses qui ne sont nullement faites en vue de la paix ; de plus, je dis que la paix ne peut jamais être achetée trop cher ; outre cela enfin, ajoutez que tous les avantages conférés par le gouvernement monarchique à un seul individu ou à un petit nombre sont ici le partage d'un grand nombre de citoyens. Considérez encore que les rois et leurs ministres ne supportent pas en commun avec les sujets les charges de l'empire, ce qui arrive au contraire dans notre gouvernement ; car les patriciens, qui sont toujours choisis parmi les plus riches, supportent la plus forte partie des charges de l'État. Enfin, les charges de la monarchie ne dérivent pas tant de ses dépenses publiques que de ses dépenses secrètes, au lieu que les charges de l'État imposées aux citoyens pour protéger la paix et la liberté, si grandes qu'elles soient, on les supporte avec patience en vue de ces grands objets. Quelle nation paya jamais autant de lourds impôts que la nation hollandaise ? et non-seulement elle n'en fut pas épuisée, mais ses ressources restèrent si grandes qu'elle devint pour les autres nations un objet d'envie. Je dis donc que si les charges de la monarchie étaient imposées pour le bien de la paix, les citoyens ne s'en trouveraient pas écrasés ; mais ce sont les dépenses secrètes qui font que les sujets succombent sous le fardeau. Ajoutez que les rois ont plus d'occasions de déployer dans la guerre que dans la paix la vertu qui leur est propre, et aussi que ceux qui veulent commander seuls font naturellement tout ce qu'ils peuvent pour avoir des sujets pauvres, sans parler de plusieurs autres inconvénients qu'a signalés autrefois le très-sage Belge V. H. et qui n'ont point de rapport à mon sujet, qui est seulement de décrire le meilleur état possible de chaque espèce de gouvernement.

32. Il devra y avoir dans l'Assemblée suprême quelques-uns des syndics (n'ayant pas d'ailleurs le droit de suffrage) chargés de veiller au maintien des lois qui concernent cette Assemblée elle-même, et de la convoquer

chaque fois qu'il y aura quelque décision à lui soumettre de la part du Sénat. Car, comme il a déjà été dit, c'est aux syndics qu'appartient le droit de convoquer l'Assemblée suprême et de lui proposer les mesures à adopter. Avant de recueillir les suffrages, le président du Sénat exposera l'état des affaires et l'avis du Sénat sur la mesure en question et les motifs de cet avis. Cela fait, les suffrages seront recueillis dans l'ordre accoutumé.

33. Le Sénat tout entier ne doit pas se réunir tous les jours, mais comme toutes les grandes assemblées, à des époques fixes. Or, comme pendant l'intervalle des sessions les affaires de l'État doivent suivre leur cours, il sera nécessaire d'élire un certain nombre de sénateurs, qui, le Sénat congédié, en prennent la place, et dont l'office soit de convoquer le Sénat lui-même, quand il en est besoin, d'exécuter ce qu'il a décrété touchant les affaires de l'État, de lire les lettres adressées au Sénat et à l'Assemblée suprême, enfin de délibérer sur les questions qu'il y aura lieu de proposer au Sénat. Mais afin que tout ceci et l'ordre entier des opérations de ce corps soient plus aisément compris, je vais décrire toute l'économie de la chose avec le plus grand soin.

34. Les sénateurs, élus pour un an, comme nous l'avons dit, seront divisés en quatre ou en six ordres, dont le premier siégera au premier rang dans le Sénat pendant les deux ou les trois premiers mois. Ce temps écoulé, le second ordre prendra la place du premier et ainsi de suite, de telle sorte que chaque ordre occupe à son tour le premier rang pendant un même espace de temps, celui qui était le premier dans les premiers mois devenant le dernier dans les seconds. En outre, autant il y a d'ordres, autant il faudra élire de présidents et de vice-présidents, je veux dire que chaque ordre aura son président et son vice-président, et que le président du premier ordre présidera le Sénat pendant les premiers mois, ou, s'il est absent, sera remplacé par son vice-président, et ainsi de suite pour les autres ordres. On élira dans le premier ordre, par voie de suffrage ou au sort, un certain nombre de membres qui, en l'absence du Sénat, tiendront sa place avec le président de cet ordre et le vice-président, et cela pendant le même l'espace de temps où leur ordre occupe dans le Sénat le premier rang. Ce temps écoulé, on élira, par voie de suffrage ou au sort, dans le second ordre, un même nombre de membres qui, avec leur président et leur vice-président, prendront la place du premier ordre et suppléeront le Sénat absent ; et ainsi de suite pour les autres. Or il n'est pas nécessaire que l'élection de ces

membres, que nous appellerons *consuls*, se fasse par l'Assemblée suprême. Car la raison que nous avons donnée pour expliquer de telles élections à l'article 29 du présent chapitre ne se rencontre pas ici, et beaucoup moins celle de l'article 17. Il suffira donc qu'ils soient choisis par le Sénat et par les syndics présents.

35. Quant à leur nombre, je ne peux pas le déterminer avec autant de soin. Il est certain pourtant qu'ils doivent être assez nombreux pour qu'il soit difficile de les corrompre. Car bien qu'ils ne décident rien à eux seuls touchant la chose publique, ils peuvent cependant traîner en longueur les délibérations du Sénat, et même, ce qui serait pis, le tromper en lui proposant des affaires de peu d'importance et en gardant le silence sur celles d'un grand intérêt. Ajoutez que s'ils étaient en trop petit nombre, la seule absence d'un ou de deux d'entre eux pourrait laisser en retard les affaires de l'État. Ces conseils n'étant institués qu'à cause que les grandes assemblées ne peuvent s'occuper chaque jour des intérêts publics, il faut ici trouver un moyen de résoudre la difficulté et suppléer au défaut du nombre par la rapidité du temps. On élira donc trente membres ou environ pour deux ou trois mois seulement, et dès lors ils seront assez nombreux pour ne pouvoir, dans ce court espace de temps, être accessibles à la corruption. C'est aussi pourquoi j'ai averti que les consuls qu'on élira pour remplacer ceux qui auront fait leur temps, ne devront être élus qu'au moment même où ils prendront la place des précédents.

36. J'ai dit en outre que l'office de ces consuls est de convoquer le Sénat, quand quelques-uns d'entre eux, fussent-ils en petit nombre, le jugent nécessaire, de proposer au Sénat les décisions à prendre, de le congédier et d'exécuter ses décrets touchant les affaires publiques. Or dans quel ordre tout cela se fera-t-il ? c'est ce que je vais dire en peu de mots, évitant les longueurs inutiles.

Les consuls délibéreront sur l'affaire qui doit être proposée au Sénat et sur ce qu'il convient de décider. Si tous se sont trouvés d'accord, ils convoquent le Sénat, exposent la question, disent leur avis, et, sans attendre l'avis des autres, recueillent les suffrages. Si, au contraire, il y a diversité d'opinion, alors on commence par communiquer au Sénat l'avis de la majorité des consuls. Cet avis n'est-il pas approuvé par la majorité du Sénat, y a-t-il un nombre de voix opposantes ou incertaines plus grand qu'il ne doit être, et constaté, comme il a été dit, par des boules, les consuls alors

font connaître l'avis qui a eu parmi eux moins de suffrages que le précédent, et ainsi de suite pour les autres avis proposés. Que si aucun de ces avis n'est approuvé par la majorité du Sénat tout entier, le Sénat s'ajourne pour le lendemain, afin que les consuls cherchent dans l'intervalle s'ils ne peuvent pas trouver un avis qui plaise davantage à la majorité. Ne trouvent-ils aucun expédient ou ne parviennent-ils pas à le faire accepter de la majorité ; on invite alors chaque sénateur à dire son avis, et si aucun avis ne réunit la majorité, il faut alors prendre de nouveau les suffrages sur chaque avis, en tenant compte, non plus seulement, comme on l'a fait jusqu'ici, des boules approbatives, mais aussi des opposantes et des incertaines. Si on trouve un nombre de voix approbatives supérieur au nombre des voix opposantes ou des voix incertaines, l'avis proposé demeure ratifié ; il est nul, au contraire, si le nombre des opposants est plus grand que celui des incertains et des approbateurs.

Admettez maintenant que pour tous les avis il y ait plus d'incertains que d'opposants et d'approuvants, dans ce cas le conseil des syndics devra se réunir au Sénat et voter avec lui, avec cette précaution de n'employer que des boules approbatives ou opposantes et de laisser de côté les votes incertains. On procédera de la même manière à l'égard des affaires soumises par le Sénat à l'Assemblée suprême. Voilà ce que j'avais à dire du Sénat.

37. Quant à ce qui regarde l'organisation judiciaire, les bases n'en peuvent pas être les mêmes que celles que nous avons exposées dans le chapitre VI, article 27 et suivants, comme convenables à la monarchie. En effet, il n'est pas dans l'esprit du gouvernement aristocratique (voyez l'art. 14 du présent chapitre) de ne tenir aucun compte des races et des familles. De plus, les juges étant exclusivement choisis parmi les patriciens, seront contenus par la crainte de leurs successeurs et auront soin de ne prononcer contre aucun patricien une sentence injuste ; peut-être même n'auront-ils pas la force de les punir autant qu'il serait juste ; au contraire, ils oseront tout contre le peuple et feront des riches leur proie. C'est pour ce motif, je le sais, que plusieurs politiques approuvent la coutume qu'ont les Génois de choisir leurs juges, non parmi les patriciens, mais parmi les étrangers. Pour moi qui raisonne ici d'une manière abstraite et générale, il me parait absurde que ce soient des étrangers, et non pas des patriciens, qui soient chargés d'interpréter les lois. Car que sont les juges, sinon les interprètes

des lois ? C'est pourquoi je me persuade que les Génois dans cette affaire ont eu égard au génie de leur nation plus qu'à la nature de leur gouvernement. Il s'agit donc pour nous, qui envisageons la question en général, de trouver les conditions d'organisation judiciaire les plus convenables à la forme aristocratique.

38. Quant au nombre des juges, la forme aristocratique n'en indique aucun de particulier. Il faut seulement qu'il y ait ici, comme dans la monarchie, assez de juges pour qu'un simple particulier soit dans l'impossibilité de les corrompre. Car leur office est seulement de veiller à ce que nul ne fasse tort à autrui, de vider en conséquence les différents entre particuliers, tant patriciens que plébéiens, de punir les délinquants, même patriciens, syndics ou sénateurs, en tant qu'ils ont violé les lois qui obligent tous les citoyens. Quant aux différends qui peuvent survenir entre les villes qui font partie de l'empire, c'est à l'Assemblée suprême à en décider.

39. La durée des fonctions de juge est la même, quel que soit le gouvernement. Il faut aussi que chaque année une partie des juges se retire. Et enfin, bien qu'il ne soit pas nécessaire que chaque juge appartienne à une famille différente, on ne permettra pas à deux parents de siéger ensemble au tribunal. Même précaution devra être prise dans les autres assemblées, excepté dans l'Assemblée suprême, où il suffit que l'on pourvoie par une loi à ce que personne ne puisse, dans les élections, désigner un parent ni lui donner sa voix, s'il a été désigné par un autre, et en outre à ce que deux parents ne tirent pas les suffrages de l'urne pour la nomination d'un fonctionnaire quelconque de l'État. Cela, dis-je, est suffisant dans une assemblée composée d'un si grand nombre de membres et à laquelle on n'accorde pas d'émoluments particuliers. Et par conséquent il n'y a aucun dommage pour l'État à ce qu'on ne fasse pas une loi pour exclure de l'Assemblée suprême les parents des patriciens (voyez l'art. 14 du présent chapitre). Or, qu'une telle loi fût déraisonnable, c'est ce qui est évident. En effet, elle ne pourrait pas être établie par les patriciens eux-mêmes sans que par cela même tous ne cédassent quelque chose de leur droit, et dès lors la revendication de ce droit n'appartiendrait plus aux patriciens, mais au peuple, ce qui est directement contraire aux principes posés dans les articles 5 et 6 du présent chapitre. Aussi bien la loi de l'État qui ordonne que le même rapport se conserve toujours entre le nombre des patriciens et celui du peuple, cette loi est faite avant tout pour le maintien du droit et de la

puissance des patriciens ; car s’ils devenaient trop peu nombreux, ils cesseraient de pouvoir gouverner la multitude.

40. Les juges doivent être élus par l’Assemblée suprême parmi les patriciens, c’est-à-dire (par l’article 17 du précédent chapitre) parmi ceux qui font les lois, et les sentences qu’ils auront rendues, tant au civil qu’au criminel, seront ratifiées, pourvu qu’elles aient été rendues d’une manière régulière et impartiale ; et c’est de quoi la loi permettra aux syndics de connaître, juger et décider.

41. Les émoluments des juges seront les mêmes que nous avons fixés à l’article 29 du chapitre VI, c’est-à-dire que pour chaque sentence rendue en matière civile, ils recevront de la partie condamnée une somme en rapport avec l’importance de l’affaire. En matière criminelle, il y aura ici une différence, c’est que les biens qu’ils auront frappés de confiscation et toutes les amendes prononcées, même pour les moindres délits, leur seront exclusivement attribuées, à cette condition toutefois qu’il ne leur soit jamais permis d’obtenir des aveux de qui que ce soit par la torture ; et de cette manière on sera suffisamment assuré qu’ils ne seront pas iniques envers les plébéiens, et que la crainte ne les rendra pas trop favorables aux patriciens. La crainte en effet sera tempérée par l’avarice, colorée du nom spécieux de justice ; et d’ailleurs il faut considérer que les juges sont en grand nombre et qu’ils ne votent pas ouvertement, mais avec des boules, de sorte que si un individu est irrité d’avoir perdu sa cause, il n a aucune raison de s’en prendre à aucun juge en particulier. Ajoutez que le respect qu’inspirent les syndics contiendra les juges et les empêchera de prononcer une sentence inique, ou du moins une sentence absurde ; outre que parmi un si grand nombre de juges il s’en trouvera toujours un ou deux qui craindront de violer l’équité. Enfin, les plébéiens auront une garantie dans l’appel aux syndics établi par la loi, comme nous venons de le rappeler.

Car il est certain que les syndics ne pourront pas éviter la haine de beaucoup de patriciens, et qu’ils seront toujours très-agréables au peuple dont ils s’efforceront le plus possible d’obtenir la faveur. C’est pourquoi, l’occasion venant à se présenter, ils ne manqueront pas de révoquer les arrêts rendus par les lois, d’examiner un juge quel qu’il soit, et de punir les juges iniques ; car rien ne touche plus le cœur de la multitude. Et si de tels exemples ne peuvent arriver que rarement, il n’y a pas de mal à cela, mais au contraire il y a grand avantage. Car outre que c’est le signe d’un État mal

constitué qu'on y fasse chaque jour des exemples contre des magistrats coupables (ainsi que nous l'avons montré à l'article 2 du chapitre V), il faut principalement éviter ceux qui retentissent bruyamment dans l'opinion.

42. Les proconsuls qui seront envoyés dans les villes ou dans les provinces devront être choisis dans l'ordre sénatorial ; car c'est l'office des sénateurs de prendre soin des fortifications des villes, du trésor, de l'armée, etc. Mais comme il serait impossible à ces proconsuls d'être assidus aux séances du Sénat, si on les envoyait dans des contrées un peu éloignées, il ne faudra choisir parmi les sénateurs que les proconsuls destinés aux villes qui sont sur le sol de la patrie. Quant à ceux qui rempliront leur mission dans des pays plus lointains, on les élira parmi les patriciens dont l'âge n'est pas éloigné de celui des sénateurs. La question maintenant est de savoir si ces mesures garantiront suffisamment la paix de l'empire dans le cas où les villes qui environnent la capitale seraient complètement privées du droit de suffrage. Pour ma part je ne le crois pas, à moins que ces villes ne soient tellement impuissantes qu'il soit permis de les mépriser ouvertement, chose difficile à concevoir. Je pense donc qu'il sera nécessaire que les villes circonvoisines entrent en partage du droit de l'État, et qu'on prenne dans chacune d'elles vingt, trente ou quarante citoyens (selon la grandeur de la ville) pour les inscrire au nombre des patriciens ; parmi eux, trois, quatre ou cinq, seront choisis chaque année pour faire partie du Sénat, et on en prendra un pour être syndic à vie. Ceux qui feront partie du Sénat seront envoyés comme proconsuls, conjointement avec un syndic, dans la ville où on les aura choisis.

43. Enfin il est entendu que les juges constitués du tribunal dans chaque ville seront choisis parmi les patriciens de cette même ville ; mais il n'est pas nécessaire d'insister plus longuement sur ces détails qui n'ont plus aucun rapport avec les conditions fondamentales du gouvernement qui nous occupe.

44. Les secrétaires de chacun des conseils et les autres fonctionnaires de ce genre doivent être élus parmi le peuple, puisqu'ils n'ont pas le droit de suffrage. Mais voici ce qui arrive : c'est que ces employés, ayant acquis par une longue pratique des affaires une expérience consommée, font prévaloir leurs idées plus qu'il ne convient et finissent par devenir les véritables maîtres de l'État. C'est cet abus qui a fait la perte des Hollandais. On comprend, très-bien, en effet que la prépondérance des fonctionnaires soit

faite pour exciter la jalousie de la plupart des grands. Au reste, on ne peut douter qu'un Sénat dont toute la sagesse aurait sa source dans les lumières des employés, au lieu de la tirer de ses propres membres, serait un corps inerte, de telle sorte que la condition d'un tel gouvernement ne serait pas beaucoup meilleure que celle d'un gouvernement monarchique dirigé par un petit nombre de conseillers du roi. Voyez à ce sujet le chapitre VI, articles 5, 6 et 7. Comment sera-t-il possible de remédier plus ou moins à ce mal ? Cela dépendra de la bonne ou de la mauvaise institution du gouvernement. En effet, la liberté de l'État, quand elle n'a pas de fondements assez fermes, ne peut jamais être défendue sans de grands périls, et pour les éviter, que font les patriciens ? Ils choisissent parmi le peuple des ministres avides de gloire, et puis, au premier revirement, ils les livrent comme des victimes expiatoires pour apaiser la colère des ennemis de la liberté. Au contraire, là où les fondements de la liberté sont suffisamment solides, les patriciens eux-mêmes mettent leur gloire à la protéger et à faire dépendre uniquement la conduite des affaires de la sagesse des assemblées établies par la constitution. C'est pourquoi, en posant les bases du gouvernement aristocratique, nous nous sommes attaché avant tout à cette double condition, que le peuple fût exclu des assemblées et qu'il n'eût pas le droit de suffrage (voyez les articles 3 et 4 du présent chapitre), de telle sorte que le souverain pouvoir de l'État appartînt à tous les patriciens, l'autorité aux syndics et au Sénat, et enfin le droit de convoquer le Sénat et de s'occuper des affaires qui regardent le salut commun aux Consuls, élus dans le Sénat. Établissez, en outre, que le secrétaire du Sénat et celui des autres conseils ne sera élu que pour quatre et cinq ans au plus, et qu'on lui adjoindra un second secrétaire nommé pour le même temps et chargé de partager avec lui le travail ; ou encore, donnez au Sénat, non pas un seul secrétaire, mais plusieurs, dont l'un soit occupé de telle espèce d'affaires et l'autre d'affaires différentes, vous arriverez ainsi à élever une barrière contre l'influence des employés.

45. Les *Tribuns du Trésor* doivent aussi être élus parmi le peuple, et ils auront à rendre compte des deniers de l'État, non-seulement au Sénat, mais aussi aux syndics.

46. Pour ce qui est de la religion, nous nous en sommes expliqués avec assez d'étendue dans le *Traité théologico-politique*. Toutefois, nous avons omis quelques points qui ne trouvaient pas leur place en cet ouvrage. En

voici un, par exemple : c'est que tous les patriciens doivent appartenir à la même religion, je veux dire à cette religion éminemment simple et catholique dont notre Traité pose les principes. Il faut prendre garde, en effet, sur toutes choses que les patriciens ne soient divisés en sectes, que les uns ne favorisent celle-ci, les autres celle-là, et que, subjugués par la superstition, ils ne s'efforcent de ravir aux sujets le droit de dire ce qu'ils pensent.

Un autre point considérable, c'est que, tout en laissant à chacun le droit de dire ce qu'il pense, il faut défendre les grandes réunions religieuses. Que les dissidents élèvent autant de temples qu'il leur conviendra, soit ; mais que ces temples soient petits, qu'ils ne dépassent pas une mesure déterminée et qu'ils soient assez éloignés les uns des autres. Au contraire, que les temples consacrés à la religion de la patrie soient grands et somptueux ; que les seuls patriciens et les sénateurs prennent part aux cérémonies essentielles du culte ; qu'à eux seuls, par conséquent, il appartienne de consacrer les mariages et d'imposer les mains ; qu'en un mot, ils soient seuls les prêtres du temple, les interprètes et les défenseurs de la religion de la patrie. Quant à ce qui touche la prédication, le trésor de l'Église et l'administration de ses affaires journalières, le Sénat choisira dans le peuple un certain nombre de vicaires qui devront en cette qualité lui rendre compte de toutes choses.

47. Telles sont les conditions fondamentales du gouvernement aristocratique. J'en ajouterai quelques autres en petit nombre qui, sans avoir une aussi grande importance, méritent pourtant sérieuse considération. Ainsi, les patriciens porteront un costume particulier qui les distingue ; on devra les saluer d'un titre particulier, et tout homme du peuple leur cédera le pas. Si un patricien vient à perdre ses biens, on les lui rendra sur les deniers du trésor public, pourvu qu'il fournisse la preuve que sa ruine est l'effet d'un accident qu'il n'a pu éviter. Si, au contraire, il est constant qu'il a vécu dans les prodigalités, dans le faste, le jeu et les courtisanes, et que ses dettes dépassent ses ressources, il sera dégradé de sa dignité et déclaré indigne de tout honneur et de tout emploi. Car celui qui ne peut se gouverner lui-même et conduire ses affaires privées est incapable, à plus forte raison, de diriger les affaires publiques.

48. Ceux qui sont obligés par la loi de prêter serment seront plus en garde contre le parjure si on leur prescrit de jurer par le salut de la patrie, la liberté

et le conseil suprême, que s'ils juraient par Dieu. En effet, jurer par Dieu, c'est engager son salut, c'est-à-dire un bien particulier dont chacun est juge ; mais jurer par la liberté et le salut de la patrie, c'est engager le bien de tous, dont nul particulier n'est juge ; et par conséquent se parjurer, c'est se déclarer ennemi de la patrie.

49. Les académies, fondées aux frais de l'État, ont généralement pour but moins de cultiver les intelligences que de les comprimer. Au contraire, dans un État libre, les sciences et les arts seront parfaitement cultivés ; car on y permettra à tout citoyen d'enseigner en public, à ses risques et périls. Mais je réserve ce point et d'autres semblables pour un autre endroit, n'ayant voulu traiter dans ce chapitre que les questions qui se rapportent au gouvernement aristocratique.

CHAPITRE IX
-
De l'aristocratie (suite)

1. Jusqu'ici nous n'avons eu en vue que le gouvernement qui tire son nom d'une seule ville, capitale de l'empire tout entier. Voici le moment de traiter d'une aristocratie partagée entre plusieurs villes, et que je trouve pour ma part préférable à la précédente. Mais, pour reconnaître la différence de ces deux formes et la supériorité de l'une sur l'autre, nous aurons à reprendre une à une les conditions fondamentales de la première, à rejeter celles qui ne sont pas compatibles avec la seconde et à y substituer d'autres conditions.

2. Ainsi, les villes qui participent au droit de l'État devront être constituées et fortifiées de telle sorte que non-seulement chacune d'elles soit incapable de se soutenir sans les autres, mais même qu'elle ne puisse se séparer d'elles sans un grand dommage pour l'État tout entier : c'est le moyen qu'elles restent toujours unies. Quant aux villes qui ne sont en état ni de subsister par elles-mêmes, ni d'inspirer aux autres de la crainte, elles ne s'appartiennent pas véritablement, elles sont sous la loi des autres.

3. Les prescriptions des articles 9 et 10 du chapitre précédent, comme celles qui regardent le rapport du nombre des patriciens à celui des citoyens, l'âge, la condition, le choix des patriciens, étant tirées de la nature du gouvernement aristocratique en général, il n'y a aucune différence à faire, qu'on les applique à une seule ville ou à plusieurs. Il en est tout autrement du conseil suprême. Car si quelqu'une des villes de l'empire restait toujours le lieu des réunions de ce conseil, elle serait véritablement la capitale de l'empire. Il faudra donc, ou bien choisir chaque ville à tour de rôle, ou bien prendre pour lieu de réunion une ville qui n'ait point de part au droit de l'État et qui soit la propriété de toutes les autres. Mais chacun de ces moyens, aisé à prescrire, est difficile à mettre en pratique, des milliers de citoyens ne pouvant être tenus de se transporter souvent hors de leurs villes, ou de se réunir tantôt ici, tantôt là.

4. Pour résoudre cette difficulté et fonder l'organisation des Assemblées dans un tel gouvernement sur sa nature même et sa condition, il faut remarquer que chaque ville doit avoir un droit supérieur au droit d'un

simple particulier, d'autant qu'elle est plus puissante qu'un simple particulier (par l'article 4, chapitre 2) ; par conséquent, chaque ville (voir l'article 2 du présent chapitre) a dans l'intérieur de ses murailles et dans les limites de sa juridiction autant de droit qu'elle en peut exercer. En second lieu, toutes les villes ensemble ne doivent pas former seulement une confédération, mais une association et une union réciproques qui ne fassent d'elles qu'un seul gouvernement, de telle sorte cependant que chaque ville ait d'autant plus de droit dans l'État qu'elle est plus puissante que les autres. Car chercher l'égalité entre des éléments inégaux, c'est chercher l'absurde. Les citoyens peuvent à bon droit être jugés égaux, parce que le pouvoir de chacun d'eux, comparé au pouvoir de l'État, cesse d'être considérable ; mais il n'en est pas de même des villes. La puissance de chacune d'elles constitue une partie notable de la puissance de l'État lui-même, partie d'autant plus grande que la ville elle-même a plus d'importance. Les villes ne peuvent donc pas être tenues pour égales. Le droit de chacune, comme sa puissance, doit être mesuré à sa grandeur. Quant aux moyens de les unir et de faire d'elles un seul État, j'en signalerai deux principaux, un Sénat et une Magistrature. Or, comment de tels liens uniront-ils les villes entre elles, sans ôter à chacune le pouvoir d'exercer son droit autant que possible ? C'est ce que je vais montrer en peu de mots.

5. Ainsi, je conçois que dans chaque ville, les patriciens, dont le nombre doit être augmenté ou diminué, selon la grandeur de la ville (article 3 du précédent chapitre), aient la souveraine autorité, et, qu'assemblés en un conseil, qui sera le conseil suprême de la ville, ils aient tout pouvoir de la fortifier, d'étendre ses murs, d'établir des impôts, de faire et d'abroger les lois, d'exécuter en un mot toutes les mesures qu'ils jugeront nécessaires à la conservation et à l'accroissement de la ville.

Maintenant, pour traiter les affaires communes de l'empire, il faudra créer un Sénat, selon le mode expliqué au chapitre précédent ; de sorte qu'il n'y ait entre ces deux Sénats d'autre différence que le droit qu'aura celui-ci de vider les différends qui peuvent s'élever entre les villes. Car dans cet empire, où aucune ville n'est capitale, ce droit ne peut être exercé, comme dans le précédent État, par le conseil suprême (voir l'article 38 du chapitre précédent).

6. Au reste, dans un tel empire on ne devra pas convoquer le grand conseil à moins qu'il ne s'agisse de réformer l'empire lui-même, ou de

quelque affaire difficile que les sénateurs ne se croiront pas capables de mener à bien ; et de cette façon les patriciens de toutes les villes seront très-rarement réunis en conseil. Le principal devoir du conseil suprême, comme nous l'avons dit (article 17 du précédent chapitre), est d'établir et d'abroger les lois, puis d'élire les fonctionnaires publics. Mais les lois ou les droits communs de l'empire ne doivent pas être changés, quand il y a peu de temps qu'ils ont été établis. Cependant, si le temps et les circonstances exigent l'établissement de quelque droit nouveau ou la réforme d'un droit établi, le Sénat peut prendre l'initiative de ce changement, et quand l'accord s'est établi parmi ses membres, déléguer dans les villes des envoyés chargés de faire connaître sa décision aux patriciens de chaque ville ; si le plus grand nombre des villes se range à l'avis d'un Sénat, il est ratifié ; dans le cas contraire, il est annulé. On peut suivre le même ordre dans le choix des généraux d'armée et des ambassadeurs, comme dans les décrets à rendre pour déclarer la guerre ou accepter des conditions de paix. Quant à l'élection des autres fonctionnaires de l'empire, comme chaque ville doit user de son droit autant qu'il est possible (nous l'avons fait voir à l'article 4 de ce chapitre), et avoir dans l'empire un droit d'autant plus étendu qu'elle est plus puissante, voici l'ordre qu'il faudra suivre nécessairement. Les sénateurs seront élus par les patriciens de chaque ville, c'est-à-dire que les patriciens d'une ville éliront parmi leurs collègues un nombre de sénateurs qui sera au nombre total des patriciens comme 1 est à 12 (voir l'article 30 du chapitre précédent), et ils désigneront ceux qui doivent faire partie du premier ordre, ceux du second et ceux du troisième. Les patriciens des autres villes éliront de même, selon leur nombre, plus ou moins de sénateurs, qu'ils diviseront en autant d'ordres qu'il doit y en avoir dans le Sénat (voir l'article 34 du chapitre précédent). Ainsi dans chaque ordre de sénateurs chaque ville en aura un plus ou moins grand nombre en rapport avec son importance. Quant aux présidents des ordres et à leurs vice-présidents, dont le nombre est moindre que celui des villes, ils seront tirés au sort par le Sénat parmi les consuls élus. On suivra encore le même ordre pour l'élection des juges suprêmes de l'empire : les patriciens de chaque ville éliront parmi leurs collègues plus ou moins de juges, suivant leur nombre. Chaque ville usera ainsi de son droit autant qu'il est possible dans l'élection des fonctionnaires, et elle aura, soit dans le Sénat, soit dans la Magistrature, un droit d'autant plus étendu qu'elle sera plus puissante ; pourvu toutefois que le rôle du Sénat et de la Magistrature dans la décision

des affaires de l'empire et le jugement des différends reste tel que nous l'avons présenté aux articles 33 et 34 du chapitre précédent.

7. Les chefs des cohortes et les tribuns de l'armée doivent aussi être élus parmi les patriciens. Car, s'il est juste que chaque ville soit tenue de lever pour la commune défense de l'empire un nombre déterminé de soldats en rapport avec sa grandeur, il est juste aussi qu'elle puisse élire parmi ses patriciens, en raison du nombre de légions qu'elle doit entretenir, autant de tribuns, d'officiers, et de porte-enseignes qu'il en faut pour commander le contingent qu'elle fournit à l'empire.

8. Aucune contribution ne doit être imposée aux sujets par le Sénat. Quant aux dépenses votées par décret du Sénat pour la pleine exécution des affaires publiques, ce ne sont pas les sujets, mais les villes elles-mêmes qui sont appelées par le Sénat à y suffire d'après le cens, de façon que chaque ville y contribue pour une part plus ou moins forte, suivant sa grandeur. Cette portion des impôts, les patriciens la lèvent sur leurs concitoyens par le moyen qu'ils jugent à propos, soit par le cens, soit, ce qui est plus simple, par l'imposition d'une contribution.

9. Ensuite, quoique toutes les villes de cet empire ne soient pas maritimes, et que les sénateurs ne soient pas pris dans les seules villes maritimes, on peut cependant accorder à cette sorte de sénateurs les mêmes émoluments que nous avons désignés à l'article 31 du chapitre précédent. Et ici, il y aura lieu de réfléchir aux moyens d'unir entre elles plus étroitement les villes de l'empire, selon l'esprit de la constitution. Au surplus, les autres prescriptions que j'ai indiquées au chapitre précédent, touchant le Sénat, la Magistrature et l'empire tout entier, s'appliquent également â cette espèce particulière de gouvernement. On voit donc que dans un État composé de plusieurs villes, il n'est pas nécessaire de désigner, ni le lieu ni l'époque des réunions du conseil suprême ; il suffit d'établir un lieu de réunion pour le Sénat et la Magistrature dans un bourg, ou dans une ville qui n'ait pas le droit de suffrage. Je reviens à présent à ce qui regarde les villes en particulier.

10. L'ordre à suivre par le conseil suprême d'une ville dans l'élection des fonctionnaires de la ville et de l'empire et dans la décision des affaires doit être semblable à celui qui a été prescrit aux articles 27 et 36 du chapitre précédent. Dans les deux cas, en effet, on trouve les mêmes raisons déterminantes. De même, le conseil des syndics doit être subordonné au

grand conseil comme dans le chapitre précédent. Ses fonctions aussi sont les mêmes dans les limites de la juridiction de la ville, et il jouit des mêmes émoluments. Si la ville, et par suite le nombre des patriciens, sont si exigus qu'il ne puisse être créé plus d'un ou de deux syndics, qui à eux deux ne sauraient constituer un conseil, des juges seront désignés par le conseil suprême de la ville et adjoints aux syndics, à l'occasion, pour la connaissance des affaires, ou bien la question sera portée au conseil suprême des syndics. Car chaque ville enverra dans le lieu des réunions du Sénat quelques-uns de ses syndics, chargés de veiller à ce que les droits de l'empire tout entier soient respectés, et qui siégeront pour cela dans le Sénat sans avoir le droit de suffrage.

11. Les Consuls des villes doivent être élus aussi par les patriciens de la même ville dont ils composent en quelque sorte le Sénat. Je n'en puis déterminer le nombre et n'en vois pas d'ailleurs la nécessité, du moment que les affaires de grande importance pour la ville sont traitées par son conseil suprême, et celles qui intéressent l'empire tout entier par le grand Sénat. Mais si les Consuls sont peu nombreux, il faudra que les suffrages soient ouvertement recueillis dans le conseil, et non pas à l'aide de boules comme dans les grandes assemblées. Car dans un conseil peu nombreux, si les suffrages sont secrets, les plus fins devinent aisément l'auteur de chaque suffrage, et abusent de mille façons ceux qui ne sont pas attentifs.

12. En outre, dans chaque ville, les juges seront établis par son conseil suprême ; mais il sera permis d'en appeler de leur sentence au tribunal suprême de l'empire, en exceptant toutefois les accusés ouvertement convaincus et les débiteurs avoués. Mais je n'ai pas à m'étendre plus longtemps sur cette matière.

13. Reste donc à parler des villes qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes. Si elles sont situées dans une province ou dans une partie quelconque de l'empire et que leurs habitants soient de la même nation et parlent la même langue, elles doivent nécessairement, comme les bourgs, être prises pour des parties de villes voisines ; et de cette façon chacune d'elles doit se trouver sous l'administration de telle ou telle ville qui se gouverne elle-même. La raison en est que les patriciens ne sont pas élus par le conseil suprême de l'empire, mais par le conseil suprême de chaque ville, et qu'ils sont, dans chaque ville, plus ou moins nombreux suivant le nombre de ses habitants dans les limites de sa juridiction (art. 5 de ce chapitre).

C'est ce qui explique la nécessité de faire entrer dans le recensement d'une population qui se gouverne celle qui ne se gouverne pas, et de la placer sous sa direction. Les villes prises par droit de conquête et annexées à l'empire, doivent être traitées comme sœurs de l'empire et liées à lui par ce bienfait ; ou bien il y faut envoyer des colonies jouissant du droit de l'État et transporter ailleurs leur population ou la détruire entièrement.

14. Voilà pour ce qui regarde les fondements de ce gouvernement. Voici maintenant d'où je conclus que sa condition est meilleure que celle du gouvernement qui tire son nom d'une seule ville : c'est que les patriciens de chaque ville, cédant aux penchants naturels de l'homme, s'efforceront de conserver et d'augmenter, s'il se peut, leur droit, tant dans le Sénat que dans la ville. Et par suite ils auront à cœur de s'attacher la multitude, par conséquent de faire sentir leur action dans l'empire par les bienfaits plutôt que par la crainte, et d'augmenter leur nombre. Plus ils seront nombreux, en effet, plus ils éliront parmi eux de sénateurs (art. 6 de ce chap.), et plus ils auront de droit dans l'empire (même art.). Et il n'y a pas de mal à ce que les villes aient entre elles de fréquents dissentiments et passent le temps à disputer, parce que chacune d'elles ne songe qu'à ses intérêts et porte envie aux autres. Si Sagonte succombe pendant que les Romains délibèrent (voyez Tite-Live, *Hist.*, XXI, 6), il est vrai aussi que la liberté et le bien public périssent lorsqu'un petit nombre d'hommes décident de tout par leur seule passion. Les esprits des hommes sont en général trop émoussés pour pénétrer au fond des choses du premier coup, mais ils s'aiguisent en délibérant, en écoutant et en disputant ; et pendant qu'ils cherchent tous les moyens d'agir à leur gré, ils trouvent un parti qui a pour lui l'approbation générale et auquel personne n'aurait songé auparavant. Si l'on m'objecte que le gouvernement des Hollandais ne s'est pas longtemps soutenu sans comte ou sans vicaire qui remplaçât le comte, je répondrai que les Hollandais crurent qu'il leur suffisait, pour obtenir la liberté, d'abandonner leur comte et de retrancher la tête au corps de l'empire, sans songer à le réformer lui-même. Ils laissaient les membres de l'empire tels qu'ils avaient été auparavant organisés, de sorte que le comté de Hollande, comme un corps sans tête, subsista sans comte, et l'empire lui-même sans nom. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la plupart des sujets aient ignoré entre quelles mains était la souveraine autorité de l'empire. Et quand même il n'en eût pas été ainsi, ceux qui de fait gouvernaient l'empire étaient trop peu nombreux pour être les maîtres de la multitude, et pour écraser leurs

puissants adversaires. Aussi arriva-t-il que ceux-ci purent souvent leur tendre des embûches, et à la fin les renverser. Donc le renversement soudain de la république de Hollande ne vient pas de ce qu'elle passait inutilement le temps à délibérer, mais de la mauvaise organisation de son gouvernement et du trop petit nombre des gouvernants.

15. Cette aristocratie partagée entre plusieurs villes est encore préférable à la première, parce qu'on n'a pas à s'y garder, comme dans la première, d'une agression soudaine contre le conseil suprême, puisque ni l'époque ni le lieu de ses réunions n'y sont désignés. En outre, les citoyens puissants sont moins à craindre dans ce gouvernement, puisque là où plusieurs villes jouissent de la liberté, il ne suffit pas à celui qui veut s'ouvrir une voie à l'empire de s'emparer d'une seule ville pour être le maître des autres. Enfin la liberté, dans ce gouvernement, est commune à un plus grand nombre d'hommes ; car partout où une seule ville a le pouvoir, on ne s'inquiète du bien des autres villes que dans la mesure où ce bien peut être utile à celle qui est la maîtresse.

CHAPITRE X
-
De l’aristocratie (fin)

1. Après avoir exposé et démontré les conditions fondamentales des deux espèces de gouvernements aristocratiques, il nous reste à chercher si ces gouvernements peuvent être dissous ou transformés par quelque cause dont ils soient responsables. La première de toutes les causes de dissolution pour un tel gouvernement est celle qui a été indiquée en ces termes par le très-pénétrant Florentin[17] : “ *Il s’ajoute chaque jour à l’empire* (comme au corps humain) *quelque chose qui un jour ou l’autre appelle un traitement curatif*. C’est pourquoi il est nécessaire, dit-il, qu’il se produise un jour quelque événement qui ramène l’État au principe sur lequel il a été établi. Si cela n’arrive pas en temps utile, les vices de l’État s’accroissent au point qu’ils ne peuvent plus disparaître qu’avec l’État lui-même. Quant à l’événement qui peut sauver l’État, tantôt il se produit par hasard, et tantôt par la volonté et la prévoyance des lois ou de quelque homme d’un rare mérite. ” Voilà des réflexions dont nous ne pouvons mettre en doute l’importance, et partout où l’on n’aura pas pourvu à l’inconvénient si justement signalé, si l’État se soutient, ce ne sera pas par sa propre force, mais par le seul effet de la fortune. Au contraire, si l’on a porté le meilleur remède au mal, l’État ne succombera pas par sa faute, mais seulement par quelque destin inévitable, comme nous le montrerons bientôt plus clairement. Le premier remède indiqué, ç’a été d’élire tous les cinq ans un dictateur suprême nommé pour un ou deux mois, avec le pouvoir de connaître et de juger les actes des sénateurs et de chaque fonctionnaire, de statuer en dernier ressort, et de ramener ainsi l’État à son principe. Mais quiconque s’étudie à éviter les inconvénients d’un gouvernement doit avoir recours aux remèdes qui s’accordent avec la nature de ce gouvernement et qui répondent aux lois de son organisation, sans quoi pour éviter Charybde il retombe en Scylla. Il est vrai assurément que tous les citoyens, gouvernants et gouvernés, doivent être retenus par la crainte du supplice ou d’un dommage quelconque, afin qu’il ne soit permis à personne de commettre des fautes impunément ou à son avantage ; mais il n’est pas moins vrai d’un autre côté que si une telle crainte est commune aux bons et aux mauvais citoyens, l’empire court par là même un très-grand danger. Ainsi, la puissance dictatoriale qui est

absolue ne peut pas ne pas inspirer une égale crainte à tous les citoyens, surtout si, comme on le demande, il y a des époques fixes pour la création d'un dictateur. Chacun, dans ce cas, emporté par l'amour de la gloire, briguera cet honneur avec une ardeur extrême ; et comme il est certain qu'en temps de paix on prise moins la vertu que l'opulence, les plus magnifiques obtiendront plus facilement les honneurs. Voilà pourquoi sans doute les Romains ne créaient pas de dictateurs à une époque fixe, mais seulement sous le coup de quelque nécessité inattendue. Néanmoins, *le bruit de l'élection d'un dictateur*, pour rappeler ici les paroles de Cicéron[18], *déplaisait aux honnêtes gens*. Et en effet cette puissance dictatoriale étant une puissance toute royale, il est impossible que la république prenne ainsi la forme monarchique, serait-ce pour un temps aussi court qu'on voudra, sans faire courir un grand danger à l'État. Ajoutez à cela que s'il n'y a point un jour précis fixé pour l'élection du dictateur, on ne tiendra aucun compte de l'intervalle de temps qui se sera écoulé de l'un à l'autre, bien que cette condition, comme nous l'avons dit, soit fondamentale, et une prescription si vague finira par être négligée facilement. A moins donc que cette puissance dictatoriale ne soit perpétuelle et stable, et il est clair qu'une telle puissance attribuée à un seul est incompatible avec la nature du gouvernement aristocratique, elle sera livrée à mille incertitudes aussi bien que la conservation et la sûreté de l'État,

2. Il n'est pas douteux au contraire (par l'article 3 du chapitre VI) que si le glaive dictatorial pouvait, sans que la forme du gouvernement en fût altérée, avoir un caractère de permanence et se rendre redoutable aux seuls méchants, jamais les vices de l'État ne grandiraient au point de ne pouvoir être extirpés ou du moins atténués. C'est pour réunir toutes ces conditions que nous avons voulu subordonner le conseil des syndics au conseil suprême, de façon que le glaive dictatorial soit perpétuellement entre les mains non pas d'une personne naturelle, mais bien d'une personne civile, dont les membres soient trop nombreux pour se partager l'empire (par les articles 1 et 2 du chapitre précédent), ou pour comploter quelque attentat d'un commun accord. C'est en vue du même but que les syndics sont écartés des autres charges de l'État, qu'ils n'ont point de solde à payer aux troupes, et qu'ils sont enfin d'un âge à préférer la sécurité du présent aux hasards d'un ordre de choses nouveau. De cette façon ils ne sont pas dangereux à l'État, ni par suite aux bons citoyens, tandis qu'ils peuvent être et sont en effet la terreur des méchants. Moins ils ont de force pour

commettre des crimes, et plus ils en ont pour les réprimer. Car, outre qu'ils peuvent y mettre obstacle dès l'origine (puisque le conseil des syndics est perpétuel), ils sont assez nombreux pour avoir le courage d'accuser et de condamner tel ou tel citoyen puissant sans redouter sa haine, d'autant que les suffrages sont donnés avec des boules et que la sentence est prononcée au nom du conseil tout entier.

3. On m'objectera qu'à Rome aussi les tribuns du peuple étaient perpétuels. Il est vrai, mais ils n'étaient pas capables de mettre obstacle à la puissance d'un Scipion ; et en outre ils étaient obligés de porter d'abord les mesures qu'ils jugeaient favorables devant le Sénat lui-même, qui souvent se jouait d'eux, en faisant agréer au peuple l'homme qui inspirait le moins de craintes aux sénateurs eux-mêmes. Ajoutez à cela que la puissance des tribuns était protégée contre les patriciens par la faveur du peuple, et que ces tribuns avaient plutôt l'air d'exciter une sédition que de convoquer une assemblée, toutes les fois qu'ils appelaient le peuple au forum. Voilà des inconvénients qui n'existent pas dans l'État que nous avons décrit aux deux chapitres précédents.

4. Au reste, ce pouvoir des syndics se bornera simplement à conserver la forme du gouvernement, c'est-à-dire à réprimer toute infraction aux lois et à empêcher que personne puisse commettre aucune faute à son avantage. Mais il ne pourra jamais réprimer le progrès des vices sur lesquels les lois n'ont aucune action, de ces vices, par exemple, dans lesquels tombent les hommes de trop de loisir et qui amènent souvent la ruine d'un empire. En effet, quand règne la paix, les hommes dépouillent toute crainte ; ils deviennent insensiblement, de féroces et de barbares qu'ils étaient, humains et civils ; d'humains, ils deviennent mous et paresseux, et chacun met alors son ambition à surpasser les autres, non pas en vertu, mais en faste et en mollesse. Ils en viennent ainsi à dédaigner les mœurs de leur pays, à imiter les mœurs des nations étrangères, et, pour tout dire, ils se préparent à être esclaves.

5. Pour éviter ces maux, beaucoup de législateurs se sont efforcés d'établir des lois somptuaires ; mais c'est en vain. On se fait un jeu de violer toutes les lois qu'il est possible d'enfreindre sans faire injustice à personne en particulier, et qui ont pour effet d'exciter les désirs et les passions des hommes, loin de les réprimer ; car nous recherchons toujours ce qui nous est défendu, et n'aimons que ce qu'on nous refuse[19]. Il ne

manque jamais d'hommes oisifs qui savent éluder les lois établies contre certaines choses qu'il est impossible de défendre absolument, comme les festins, les jeux, les ornements, et autres usages du même genre dont tout le mal est dans un excès qui ne peut se mesurer que d'après la condition de chacun, et qui n'est pas susceptible dès lors d'être déterminé par une loi universelle.

6. Je conclus donc à ce que tous ces vices, communs aux époques de paix dont nous venons de parler, soient réprimés, non pas directement, mais par des voies détournées, c'est-à-dire par l'établissement de principes de gouvernement tels, que la plupart des citoyens, s'ils ne s'appliquent pas à vivre selon les règles de la sagesse (ce qui est impossible), se laissent du moins conduire par les passions qui peuvent être le plus utiles à la république. Ainsi on peut s'ingénier à inspirer aux riches, sinon l'économie, au moins un certain amour de l'argent. Car il n'est pas douteux que si l'amour de l'argent, ce sentiment universel et perpétuel, est excité par un désir de gloire, la plupart des citoyens ne s'étudient à augmenter honorablement leur fortune, afin d'échapper à une situation honteuse et d'arriver aux honneurs. Et si nous revenons maintenant aux conditions fondamentales des deux gouvernements aristocratiques que nous avons décrits aux deux chapitre précédents, on verra que ces principes y sont contenus. Car dans chacun d'eux le nombre des gouvernants est assez considérable pour que le plus grand nombre des riches ait accès à la direction et aux honneurs de l'État.

7. Si, en outre (comme nous l'avons dit à l'article 47 du chapitre VIII), on pose en principe que les patriciens qui doivent plus qu'ils ne peuvent payer seront chassés de l'ordre des patriciens, et que ceux qui auront perdu leurs biens par un revers de fortune seront rétablis au contraire dans leur première condition, nul doute que tous les patriciens ne s'efforcent de conserver leurs biens, autant qu'ils le pourront. Ils n'auront aucun goût pour les usages étrangers, aucun dédain de ceux de la patrie, s'il y a une loi qui commande de distinguer des autres citoyens les patriciens et ceux qui sont dans les honneurs par un vêtement particulier. Voyez à ce sujet les articles 25 et 47 du chapitre VIII. Il est possible d'imaginer pour chaque gouvernement d'autres lois en rapport avec la nature des lieux et le génie de la nation ; mais ce à quoi il faut veiller avant tout, c'est à engager les

citoyens à faire leur devoir d'eux-mêmes plutôt que sous la contrainte des lois.

8. En effet, un gouvernement qui n'a d'autre vue que de mener les hommes par la crainte réprimera bien plus leurs vices qu'il n'excitera leurs vertus. Il faut gouverner les hommes de telle sorte qu'ils ne se sentent pas menés, mais qu'ils se croient libres de vivre à leur gré et d'après leur propre volonté, et qu'ils n'aient alors d'autres règles de conduite que l'amour de la liberté, le désir d'augmenter leur fortune et d'arriver aux honneurs.

Quant aux images, aux triomphes, et aux autres encouragements à la vertu, ce sont les signes de l'esclavage plutôt que de la liberté. Car c'est chez les esclaves et non chez les hommes libres que l'on récompense la vertu. Je conviens que ce sont là pour les hommes des aiguillons très-puissants. Mais si, dans le principe, on décerne ces récompenses aux grands hommes, plus tard, lorsque l'envie s'est fait jour, on les donne à des hommes lâches et enflés de la grandeur de leur fortune, à la grande indignation des gens de bien. Ensuite ceux qui peuvent mettre en avant les images et les triomphes de leurs pères croient qu'on leur fait injure quand on ne les préfère pas aux autres. Enfin, pour me taire sur le reste, il est certain que l'égalité, sans laquelle la liberté commune tombe en ruine, ne peut subsister en aucune façon, dès que le droit public de l'État veut que l'on attribue des honneurs extraordinaires à un homme illustre par sa vertu.

9. Ceci posé, voyons maintenant si des gouvernements de cette nature peuvent succomber par quelque faute qui leur soit imputable. S'il est possible qu'un État dure éternellement, ce sera nécessairement celui dont les lois une fois bien établies seront toujours respectées. Car les lois sont l'âme d'un État. Conserver les lois, c'est donc conserver l'État lui-même. Mais les lois ne règneront en maîtresses qu'autant qu'elles seront défendues par la raison et les passions communes du genre humain. Sans cela, et, par exemple, si elles n'ont d'appui que la seule raison, elles seront impuissantes et facilement violées. Mais puisque nous avons fait voir que les lois fondamentales des deux gouvernements aristocratiques sont compatibles avec la raison et les passions communes du genre humain, nous pouvons affirmer que s'il est des États qui puissent éternellement subsister, ce seront ceux-là même ; car ils ne pourront succomber par aucune cause qui leur soit imputable, mais seulement sous le coup de l'inévitable nécessité.

10. Mais on peut encore nous objecter que les lois précédemment posées, bien qu'elles s'appuient sur la raison et les passions communes du genre humain, peuvent néanmoins succomber quelque jour. Et cela, parce qu'il n'est point de passion qui ne soit quelquefois dominée par une passion contraire et plus puissante : c'est ainsi que l'amour du bien d'autrui l'emporte sur la crainte de la mort, et que les hommes que la vue de l'ennemi a remplis de terreur et mis en fuite, ne pouvant plus être arrêtés par aucune autre crainte, se précipitent dans les fleuves, ou se jettent dans le feu pour échapper au feu des ennemis. Voilà pourquoi, dans un État, si bien ordonné qu'il soit, si parfaites que soient ses lois, dans les crises extrêmes, lorsque tous les citoyens sont saisis d'une sorte de terreur panique, on les voit tous se ranger au seul avis que leur inspire l'épouvante du moment, sans s'inquiéter ni de l'avenir, ni de lois, tourner leurs regards vers un homme illustré par ses victoires, l'affranchir seul de toutes les lois, lui continuer son commandement (ce qui est du plus dangereux exemple), et lui confier enfin l'État tout entier. Ce fut là certainement la cause de la ruine de l'empire romain. – Pour répondre à cette objection, je dis premièrement que dans une république bien constituée une telle terreur ne peut pas naître à moins de cause légitime ; et par conséquent cette terreur, et la confusion qui en est la suite, ne peuvent être attribuées à aucune cause que la prudence humaine fut capable d'éviter. En second lieu, il faut remarquer que dans une république telle que je l'ai précédemment décrite, il n'est possible (par les articles 9 et 25 du chapitre VIII) à aucun citoyen d'obtenir sur les autres une supériorité de mérite capable d'attirer sur lui tous les regards : il aura nécessairement plus d'un émule qui obtiendra sa part de faveur. Ainsi donc, bien que la terreur puisse amener dans la république une certaine confusion, nul ne pourra violer la loi, ni appeler, malgré la constitution, quelque citoyen à un commandement militaire, sans qu'aussitôt s'élèvent les réclamations d'autres prétendants ; et cette lutte ne pourra se terminer que par un recours aux lois et par le rétablissement de l'ordre régulier de l'État. Je puis donc affirmer d'une manière absolue que le gouvernement aristocratique, non pas seulement celui d'une seule ville, mais aussi celui de plusieurs villes ensemble, est un gouvernement éternel, c'est-à-dire qu'il ne peut être ni dissous ni transformé par aucune cause qui tienne à sa constitution intérieure.

CHAPITRE XI
-
De la démocratie

1. Je passe enfin au troisième gouvernement, complètement absolu, que nous appelons démocratie. Ce qui le distingue essentiellement, nous l'avons dit, du gouvernement aristocratique, c'est que, dans ce dernier, la seule volonté du conseil suprême et une libre élection font nommer tel ou tel citoyen patricien, en sorte que nul ne possède à titre héréditaire et ne peut demander ni le droit de suffrage, ni le droit d'occuper les fonctions publiques, au lieu qu'il en est tout autrement dans le gouvernement dont nous allons parler. En effet, tous ceux qui ont pour parents des citoyens, ou qui sont nés sur le sol même de la patrie, ou qui ont bien mérité de la république, ou enfin qui doivent la qualité de citoyen à quelqu'un des motifs assignés par la loi, tous ceux-là, dis-je, ont le droit de suffrage dans le conseil suprême et le droit d'occuper des fonctions publiques, et l'on ne peut le leur refuser, sinon pour cause de crime ou d'infamie.

2. Si donc il est réglé par une loi que les anciens seulement qui auront atteint un âge déterminé, – ou les seuls aînés, dès que leur âge le permet, – ou ceux qui payent à la république une somme d'argent déterminée, – possèdent le droit de suffrage dans le conseil suprême et le droit de participer aux affaires publiques, bien qu'il puisse arriver, par cette raison, que le conseil suprême y soit composé d'un plus petit nombre de citoyens que dans le gouvernement aristocratique, il faut cependant appeler démocratiques des gouvernements de cette sorte, parce que les citoyens qui doivent gouverner la république n'y sont pas choisis comme les plus dignes par le conseil suprême, mais sont désignés par la loi. Et quoique par cette raison des gouvernements de cette sorte, – c'est-à-dire ceux où l'on ne voit pas les meilleurs citoyens gouverner, mais des individus que le hasard a faits riches, ou les aînés, – paraissent inférieurs au gouvernement aristocratique, cependant, si nous considérons la pratique ou la nature commune des hommes, la chose reviendra au même. Car les patriciens jugeront toujours comme les meilleurs les gens riches ou bien ceux qui leur sont unis par les liens du sang ou de l'amitié ; et à coup sûr si les patriciens devaient élire leurs collègues patriciens, sans passion et en vue du seul intérêt public, il n'y aurait point de gouvernement à opposer au

gouvernement aristocratique. Mais la pratique a démontré surabondamment que les choses se passent d'une tout autre façon, surtout dans les oligarchies, où la volonté des patriciens, par le manque de rivaux, est plus que partout ailleurs dégagée de toute loi. Là, en effet, ce que les patriciens ont le plus à cœur, c'est de repousser du conseil les plus dignes citoyens et ils choisissent pour collègues des gens qui n'ont d'autre volonté que la leur ; de telle façon que dans un pareil gouvernement les affaires se font bien plus mal, parce que l'élection des patriciens dépend de la volonté complètement libre de quelques individus, je veux dire, d'une volonté exempte de toute loi. Mais je reviens à mon sujet.

3. D'après ce qui a été dit dans l'article précédent, il est évident que nous pouvons concevoir plusieurs genres de gouvernement démocratique. Mais mon but n'est pas de m'occuper de chacun d'eux, mais seulement de celui où, sans exception, tous ceux qui n'obéissent qu'aux lois de leur patrie, qui de plus sont leurs maîtres et vivent honnêtement, ont le droit de suffrage dans le conseil souverain et le droit d'occuper des fonctions dans le gouvernement. Je dis expressément : *ceux qui n'obéissent qu'aux lois de leur patrie*, pour exclure les étrangers, qui sont censés dépendre d'un autre gouvernement. J'ai ajouté : *qui sont leurs maîtres pour le reste*, voulant exclure par cette clause les femmes et les esclaves, qui vivent en puissance de maris ou de maîtres, ainsi que les enfants et les pupilles tout le temps qu'ils demeurent sous la domination de leurs parents et de leurs tuteurs. J'ai dit enfin : *et qui vivent honnêtement*, pour écarter principalement tous ceux qui par quelque crime ou par une vie honteuse sont tombés dans l'infamie.

4. Mais, me demandera peut-être quelqu'un, est-ce par une loi naturelle ou par une institution que les femmes sont sous la puissance des hommes ? Car si ce n'est que par une institution humaine, assurément aucune raison ne nous oblige à exclure les femmes du gouvernement. Mais si nous consultons l'expérience, nous verrons que l'exclusion des femmes est une suite de leur faiblesse. En effet, on n'a vu nulle part régner ensemble les hommes et les femmes ; au contraire, partout où l'on rencontre des hommes et des femmes, les femmes sont gouvernées et les hommes gouvernent, et de cette façon la concorde existe entre les deux sexes. Tout au contraire les amazones, qui régnèrent jadis, suivant la tradition, ne permettaient pas aux hommes de demeurer dans leur pays ; elles n'élevaient que leurs filles et tuaient leurs enfants mâles. Or, s'il était naturel que les femmes fussent

égales aux hommes et pussent rivaliser avec eux tant par la grandeur d'âme que par l'intelligence qui constitue avant tout la puissance de l'homme et partant son droit, à coup sûr, parmi tant de nations différentes, on en verrait quelques-unes où les deux sexes gouverneraient également, et d'autres où les hommes seraient gouvernés par les femmes et élevés de manière à être moins forts par l'intelligence. Comme pareille chose n'arrive nulle part, on peut affirmer sans restriction que la nature n'a pas donné aux femmes un droit égal à celui des hommes, mais qu'elles sont obligées de leur céder ; donc il ne peut pas arriver que les deux sexes gouvernent également, encore moins que les hommes soient gouvernés par les femmes. Considérons en outre les passions humaines : n'est-il pas vrai que le plus souvent les hommes n'aiment les femmes que par l'effet d'un désir sensuel et n'estiment leur intelligence et leur sagesse qu'autant qu'elles ont de la beauté ? Ajoutez que les hommes ne peuvent souffrir que la femme qu'ils aiment accorde aux autres la moindre faveur, sans parler d'autres considérations pareilles qui démontrent facilement qu'il ne se peut faire, sans grand dommage pour la concorde, que les hommes et les femmes gouvernent également. Mais en voilà assez sur cet objet…

Le reste manque.

FIN

---

1 Voyez *Éthique*, part. 3 et 4

2 Voyez l'*Éthique*, part. 5, Scholie de la Propos. 42

3 Voyez Ie *Traité théologico-politique*, ch. XVI.

4 Voyez l'*Éthique*, part. 4, Scholie de la Proposition 37.

5 Voyez l'*Éthique*, part. 2, Propos. 48, 49, et le Schol. de la Propos. 49.

6 Virgile, *Églogues*, Il, 65.

7 Saint Paul, *Épître aux Romains*, IX, 21, 22.

8 *Éthique*, partie 3, Scholie de la Proposition 29.

9 Voyez Justin, *Hist*., XXXII, 4, 12.

10 Chez Quinte-Curce. Iiv. X, ch, I.

11 Ces paroles sont tirées d'un écrit faussement attribué à Salluste. Voyez l'édition de Cortius, Leipzig, 1724.

12 Voyez *Éthique*, partie 3, Proposition 29 et suivantes.

13 *Rois*, II, ch. XV, sqq.

14 Voyez Tacite, *Histoires*, livre I.

15 Jurisconsulte espagnol, qui était, vers 1585, professeur de droit à l'université de Louvain.

16 Je lis avec Bruder *Susacus* et non *Susanus*. Voyez *Rois*, I, 14, 26, sqq. Comp. Josèphe, *Ant*., 8, 10, 2.

17 Nic. Machiavel, *Discorsi sopra la prima deca di Tito-Livio*, III, 1.

18 *Ad Quint. fratr*. III, 8, 4.

19 Ovide, *Les Amours*, III, 4, 17.

COURT TRAITÉ DE DIEU
(1878)

TRADUIT PAR PAUL JANET

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I
-
Que Dieu existe

(1) L'existence de Dieu peut être démontrée :

I. *A priori*.

1° Tout ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose[1], peut être, avec vérité, affirmé de cette chose. Or l'existence appartient à la nature de Dieu. *Donc*…

(2) 2° Les essences des choses sont de toute éternité et demeureront immuables pendant toute éternité. Or l'existence de Dieu est son essence. *Donc*...

(3) II. *A posteriori*.

Si l'homme a l'idée de Dieu, Dieu doit exister formellement. Or l'homme a l'idée de Dieu. *Donc* [2]…

(4) Nous démontrons la majeure de cette manière : Si l'idée de Dieu existe, sa cause doit exister *formellement*, et il faut qu'elle contienne en soi tout ce que cette idée contient *objectivement*. Mais l'idée de Dieu existe. *Donc*…

(5) Quant à la majeure de ce dernier syllogisme, il faut, pour la démontrer, poser les règles suivantes :

1° Les choses connaissables sont en nombre infini.

2° Un entendement fini ne peut comprendre l'infini.

3° Un entendement, fini en lui-même, ne peut rien connaître sans être déterminé par une cause extérieure, parce que, n'ayant pas la puissance de tout connaître à la fois, il n'a pas la puissance de commencer à connaître ceci plutôt que cela. N'ayant ni l'une ni l'autre de ces deux puissances, il ne peut rien par lui-même.

(6) Cela posé, la majeure en question se démontre ainsi :

Si l'imagination de l'homme était la seule cause de son idée, il ne pourrait comprendre quoi que ce soit. Or il peut comprendre quelque chose. *Donc…*

(7) Cette nouvelle majeure se démontre ainsi : puisque par la première règle les choses connaissables sont en nombre infini, que par la seconde un esprit fini ne peut comprendre le tout (l'infini), et enfin que par la troisième il n'a pas la puissance de comprendre ceci plutôt que cela, il serait impossible, s'il n'était déterminé extérieurement, qu'il fût en état de comprendre quelque chose[3].

(8) De tout cela il résulte la démonstration de cette seconde proposition, à savoir que la cause de l'idée que l'homme possède n'est pas sa propre imagination, mais une cause extérieure quelconque, qui le détermine à connaître ceci ou cela : et cette cause, c'est que ces choses existent réellement et sont plus proches de lui que celles dont l'essence objective ne réside que dans son entendement. Si donc l'homme a l'idée de Dieu, il est évident que Dieu doit exister formellement, et non pas éminemment, car, en dehors et au-dessus de lui, il n'y a rien de plus réel et de plus parfait.

(9) Que l'homme ait l'idée de Dieu, c'est ce qui résulte clairement de ce qu'il connaît les propriétés [4] de Dieu, lesquelles propriétés ne peuvent être inventées par lui, puisqu'il est imparfait. Or, qu'il connaisse ces propriétés, c'est ce qui est évident : en effet, il sait, par exemple, que l'infini ne peut être formé de diverses parties finies ; qu'il ne peut pas y avoir deux infinis, mais un seul ; qu'il est parfait et immuable ; il sait aussi qu'aucune chose par elle-même ne cherche sa propre destruction, et en même temps que l'infini ne peut se changer [5] en quelque chose de meilleur que lui-même, puisqu'il est parfait, ce qu'alors il ne serait pas ; et encore qu'il ne peut être subordonné à quelque autre chose, puisqu'il est tout-puissant, etc.

(10) On voit donc que Dieu peut être prouvé *a priori* comme *a posteriori*, et même beaucoup mieux *a priori*, car des choses prouvées *a posteriori* ne le sont que par une cause extérieure à elles, ce qui est en elles une évidente imperfection, puisqu'elles ne peuvent se faire connaître par elles-mêmes, et seulement par des causes extérieures. Dieu cependant, la première cause de toutes choses, et même la cause de lui-même, Dieu doit se faire connaître lui-même par lui-même. C'est pourquoi le mot de Thomas d'Aquin n'a pas

grande valeur : à savoir que Dieu ne peut pas être prouvé *a priori*, parce qu'il n'a pas de cause.

CHAPITRE II
-
Qu'est-ce que Dieu ?

(1) Après avoir démontré que Dieu est, nous avons à nous demander ce que Dieu est. Nous disons que c'est un être dont on peut tout affirmer, c'est-à-dire un nombre infini d'attributs[6], dont chacun dans son espèce est infiniment parfait.

(2) Pour bien faire comprendre notre pensée, nous poserons les quatre propositions suivantes :

1° Il n'y a pas de substance finie, mais toute substance doit être infiniment parfaite en son essence ; c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir dans l'entendement infini de Dieu, aucune substance plus parfaite que celle qui existe déjà dans la nature.

2° Il n'existe pas deux substances égales.

3° Une substance ne peut en produire une autre.

4° L'intellect divin ne contient aucune substance qui n'existe formellement dans la nature[7].

(3) Pour la première proposition, à savoir qu'il n'y a pas de substance finie (et que toute substance est infiniment parfaite en son genre), si quelqu'un voulait soutenir le contraire, nous lui demanderions : Cette substance est-elle limitée par elle-même, a-t-elle voulu elle-même être limitée, et non illimitée ? ou bien est-elle limitée par sa cause, laquelle cause ou n'aurait pas voulu, ou n'aurait pas pu lui donner plus qu'elle n'a fait ?

(4) Le premier n'est pas vrai, car il est impossible qu'une substance ait voulu se limiter elle-même, et surtout une substance telle que nous avons dite, c'est-à-dire qui existerait par elle-même. Donc elle doit avoir été limitée par sa cause, qui est Dieu.

(5) Or, si c'est par sa cause, c'est donc que cette cause ou n'a pas pu, ou n'a pas voulu donner davantage ; mais si elle ne l'a pas pu, cela dépose contre sa puissance ; si elle n'a pas voulu, le pouvant, cela semble indiquer

de la malveillance ; ce qui est impossible en Dieu, qui est toute bonté et toute plénitude[8].

(6) La seconde proposition, qu'il n'existe pas deux substances égales, se démontre en disant que toute substance est parfaite en son genre ; s'il y avait deux substances égales, il serait nécessaire que l'une déterminât l'autre ; celle-ci ne serait donc pas infinie, comme nous l'avons précédemment démontré.

(7) Quant au troisième point, à savoir qu'une substance ne peut en produire une autre, si quelqu'un soutenait le contraire, nous demanderions : la cause qui produirait cette substance aurait-elle les mêmes attributs qu'elle, ou non ?

(8) Le second est impossible, car rien ne vient de rien. Reste donc le premier. Alors nous demandons de nouveau : dans cet attribut, qui serait la cause de l'attribut produit, la perfection est-elle moindre ou plus grande que dans l'attribut produit ? Elle ne peut être moindre par la raison déjà donnée, ni plus grande, car l'autre serait alors limité, ce qui est contraire à ce qui a été démontré. Donc la perfection devrait être égale, et par conséquent les deux substances seraient égales, ce qui est encore contraire à la démonstration précédente.

(9) En outre, ce qui a été créé n'a pu être créé de rien, mais a dû nécessairement sortir de quelque chose d'existant ; or que le créé ait pu sortir de ce quelque chose, sans que celui-ci en fût en rien diminué, c'est ce que notre entendement ne peut comprendre.

(10) Enfin, si nous voulons rapporter à une cause la substance qui est le principe des choses qui naissent de son attribut, nous aurons aussi à chercher la cause de cette cause, et de nouveau la cause de cette cause, et cela à l'infini. De telle sorte que s'il faut enfin s'arrêter et se reposer quelque part, autant le faire tout de suite dans cette substance unique.

(11) Passons au quatrième point, à savoir qu'il n'y a point de substance ou d'attribut dans l'intellect infini de Dieu, autre que ce qui existe formellement dans la nature. Je dis qu'on peut le démontrer : 1° par la puissance infinie de Dieu, qui fait qu'il n'y a pas en lui de cause qui le détermine à créer une chose plutôt qu'une autre ; 2° par la simplicité de sa volonté ; 3° parce qu'il ne peut négliger de faire tout ce qui est bon, comme

nous le démontrerons plus tard ; 4° parce que ce qui n'est pas encore ne peut jamais être, puisqu'une substance ne peut créer une autre substance.

(12) De tout cela il suit que l'on peut affirmer de la nature tout dans tout, en d'autres termes que la nature est composée d'attributs infinis, dont chacun est infiniment parfait en son genre : ce qui répond de tout point à la définition de Dieu.

(13) A ce que nous venons de dire, à savoir que rien n'existe dans l'entendement infini de Dieu qui ne soit formellement dans la nature, voici ce que quelques-uns essaient d'opposer :

Si Dieu a tout créé, il ne pourrait plus rien créer ; mais que Dieu ne puisse plus rien créer, est contraire à l'idée de sa toute-puissance. *Donc…*

(14) Nous accordons d'une part qu'en effet Dieu ne peut plus rien créer ; et de l'autre que si Dieu ne pouvait pas créer tout ce qui est susceptible d'être créé, cela contredirait sa toute-puissance. Mais nous n'accordons pas qu'il soit contraire à sa toute-puissance de ne pouvoir créer ce qui est contradictoire ; comme si l'on disait qu'il a tout créé, et qu'il pourrait encore créer quelque chose. Certainement, c'est une plus grande perfection en Dieu d'avoir créé tout ce qui est dans son intellect infini, que de ne l'avoir pas créé, ou de ne pouvoir le créer jamais.

(15) Pourquoi d'ailleurs tant insister ? Ne pourrait-on pas argumenter de même pour l'omniscience de Dieu, en disant : Si Dieu sait tout, il ne peut donc plus rien savoir ; mais que Dieu ne puisse pas savoir davantage, cela est contraire à la perfection divine. Donc, si Dieu sait tout dans son entendement infini, et si, en raison de sa perfection infinie, il ne peut plus rien savoir au delà, pourquoi ne pourrions-nous pas dire de même que tout ce qu'il a dans l'entendement, il l'a produit et fait, de telle sorte que cela existe ou existera formellement dans la nature ?

(16) Puisque donc nous savons que tout est égal dans l'entendement divin, et qu'il n'y a pas de motif pour qu'il ait créé une chose plutôt qu'une autre, ni même pour qu'il ait tout créé à la fois dans un seul moment du temps, voyons si nous ne pourrions pas nous servir à notre tour contre nos adversaires des armes dont ils usent contre nous, en argumentant de la manière suivante :

Si Dieu ne peut jamais créer, sans qu'il lui reste encore plus à créer, il ne peut jamais créer en fait ce qu'il peut créer. Mais qu'il ne puisse pas créer

ce qu'il peut créer, est contradictoire. *Donc…*

(17) En outre, voici les raisons que nous avons d'affirmer que tous les attributs qui sont dans la nature sont une seule et même substance, et non des substances diverses que nous puissions distinguer entre elles par des caractères clairs et distincts :

1° Nous avons déjà vu qu'il doit exister un être infini et parfait, ce qui doit s'entendre en ce sens qu'il existe un être de qui toutes choses doivent être affirmées en toutes choses. En effet, un être qui a une essence doit avoir des attributs, et plus il a d'essence, plus on doit lui imputer d'attributs : donc si l'essence de cet être est infinie, il doit avoir un nombre infini d'attributs, et c'est cela même que l'on appelle un être infini.

2° En outre, l'unité de substance résulte de l'unité de la nature, en effet, s'il y avait plusieurs êtres distincts, l'un ne pourrait pas communiquer avec l'autre[9].

3° Nous avons déjà vu qu'une substance ne peut en produire une autre, et de plus que si une substance n'existe pas, il est impossible qu'elle commence à exister ; cependant dans aucune des substances que nous savons exister dans la nature, en tant que nous les considérons comme substances séparées, nous ne voyons pas qu'il y ait aucune nécessité d'existence, de telle sorte que l'existence n'appartient nullement à leur essence prise séparément ; il suit de là que la nature, qui ne naît d'aucune cause et que nous savons pourtant exister, doit être l'être parfait auquel l'existence appartient par essence [10].

(18) De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il résulte évidemment que l'étendue est un attribut de Dieu, ce qui semble incompatible avec l'essence de l'être parfait. Car l'étendue étant divisible, l'être parfait se composerait de parties, ce qui semble incompatible avec la simplicité de Dieu. En outre, l'étendue, quand elle est divisée, est à l'état passif, ce qui est encore incompatible avec l'essence de Dieu, lequel n'est pas passif et ne peut rien subir d'un autre sujet, étant lui-même la première cause efficiente.

(19) A quoi nous répondons :

1° Que le tout et la partie ne sont pas des êtres réels, mais des êtres de raison : c'est pourquoi il n'y a dans la nature ni tout ni parties[11].

2° Une chose composée de diverses parties doit être telle que ses parties puissent être conçues chacune séparément : par exemple, dans une horloge composée de roues et de cordes, chaque roue et chaque corde peut être conçue séparément, sans avoir besoin de l'idée du tout que ces parties composent. De même dans l'eau, qui se compose de particules droites et oblongues, ces parties peuvent être conçues et pensées, et peuvent même subsister sans le tout. Mais quant à l'étendue, qui est une substance, on ne peut pas dire qu'elle ait des parties, parce qu'elle ne peut devenir plus petite ou plus grande, et qu'aucune de ses parties ne peut être pensée séparément et en elle-même, puisqu'elle est infinie de sa nature : or, s'il en était autrement, et qu'elle résultât de l'ensemble de ses parties, on ne pourrait pas dire qu'elle est infinie de sa nature, comme il a été dit ; car dans une nature infinie, il est impossible qu'il y ait des parties, puisque toutes les parties, d'après leur nature, sont finies.

(20) Ajoutez en outre la considération suivante : si l'étendue se composait de parties distinctes, on pourrait supposer que, quelques-unes de ces parties étant anéanties, l'étendue subsisterait néanmoins, et qu'elle ne serait pas annihilée par l'annihilation de quelques parties ; ce qui est une contradiction évidente dans une essence qui par nature est infinie et qui ne peut jamais être finie et limitée ni être conçue comme telle.

(21) De plus, quant à ce qui concerne les parties dans la nature, nous répétons que les parties (comme du reste nous l'avons dit déjà) n'appartiennent pas à la substance elle-même, mais seulement et toujours aux modes de la substance ; par conséquent, si je veux diviser l'eau, je ne divise que le mode de la substance et non la substance même, laquelle reste toujours la même, qu'elle soit modifiée en eau ou en autre chose.

(22) La division et par suite la passivité n'appartiennent donc qu'au mode : par exemple, lorsque nous disons que l'homme passe ou est anéanti, nous l'entendons seulement de l'homme, en tant qu'il est telle combinaison déterminée et tel mode déterminé de la substance ; mais nous n'entendons pas parler de la substance elle-même de laquelle il dépend.

(23) De plus, nous avons déjà affirmé, comme nous le répéterons encore, que rien n'est en dehors de Dieu, et qu'il est une cause immanente. Cependant la passivité, dans laquelle le patient et l'agent sont distincts l'un de l'autre, est une imperfection évidente ; car le passif doit nécessairement

dépendre de ce qui, en dehors de lui, détermine en lui une passion, chose impossible en Dieu, puisqu'il est parfait.

(24) On peut dire encore que, s'il s'agit d'un agent qui agisse sur lui-même, il ne peut avoir l'imperfection d'être passif, puisqu'il ne subit pas l'action d'un autre : c'est ainsi, par exemple, que l'entendement, comme disent les philosophes, est cause de ses concepts ; mais, puisqu'il est cause immanente, qui pourrait dire qu'il est imparfait, aussi longtemps qu'il est lui-même la cause de sa propre passion ?

(25) Enfin, la substance étant le fondement premier de tous ses modes, elle peut être bien plus justement appelée agent que patient. Ainsi nous croyons avoir répondu à toutes les difficultés d'une manière satisfaisante.

(26) Cependant, ici encore, on nous objecte qu'il faut une première cause pour mouvoir un corps, puisque par lui-même il ne peut se mouvoir quand il est en repos ; et comme il est évident que dans la nature, il y a du repos et du mouvement, il doit y avoir, dit-on, une cause extérieure dont ils émanent.

(27) Mais il est facile de répondre ; nous accordons en effet que si le corps était une substance existant par soi, et qu'il n'eût d'autre propriété que la longueur, la largeur et la profondeur, nous accordons qu'alors, s'il est en repos, il n'y a en lui aucune cause qui puisse faire qu'il commence à se mouvoir ; mais, comme nous avons dit précédemment que la nature est l'être auquel appartiennent tous les attributs, rien ne peut lui manquer pour produire tout ce qui peut être produit.

(28) Après avoir parlé de l'essence de Dieu, nous n'avons qu'un mot à dire de ses attributs, à savoir que ceux qui nous sont connus sont au nombre de deux, à savoir la pensée et l'étendue : car nous ne parlons ici que des propriétés que l'on peut proprement appeler attributs de Dieu, et par lesquelles nous le connaissons en lui-même, et non tel qu'il agit en dehors de lui.

(29) Toutes les propriétés que les hommes attribuent encore à Dieu en dehors de ces deux attributs (si toutefois elles lui appartiennent) ne sont, ou bien que des dénominations extrinsèques, comme : qu'il subsiste par lui même, qu'il est unique, éternel, immuable ; ou bien ne sont que ses opérations, comme : qu'il est cause, prédestinateur, directeur de toutes choses : ce sont bien là en effet les *propres* de Dieu, mais nous n'apprendrons rien par là de ce qu'il est en lui-même.

(30) Comment de telles qualités peuvent-elles avoir lieu en Dieu. C'est ce que nous expliquerons dans le chapitre suivant.

Mais, pour mieux comprendre ce qui précède et introduire à ce qui suit, nous nous servirons de la forme suivante.

DIALOGUE
-
Entre l'entendement, l'amour, la raison et le désir

(1) *L'Amour*. – Je vois, mon frère, que mon essence et ma perfection dépendent absolument de ta perfection, et que ta perfection, d'où dépend la mienne, n'est autre que la perfection même de l'objet que tu as conçu : dis-moi donc, je te prie, si tu as conçu un être souverainement parfait, qui ne peut être limité par rien, et dans lequel moi-même je suis compris ?

(2) *L'Entendement*. – Pour moi, il n'y a que la nature elle-même, dans sa totalité, que je conçoive comme infinie et souverainement parfaite : si tu as des doutes à ce sujet, consulte la Raison, qui te répondra.

(3) *La Raison*. – C'est, pour moi, une vérité indubitable ; car, si nous voulons limiter la nature, il faudrait (ce qui est absurde) la limiter par le Rien et attribuer à ce Rien l'unité, l'éternité, l'infinité. Nous évitons cette absurdité en posant la nature comme une unité éternelle, infinie, toute-puissante, à savoir la nature comme infinie, en qui tout est compris ; et c'est la négation de cette nature que nous appelons le Rien.

(4*) Le Désir*. – A merveille ! Cela s'accorde parfaitement avec l'unité et la variété qui se rencontrent dans la nature. En effet, je vois que la substance pensante n'a aucune communication avec la substance étendue, et que l'une limite l'autre.

(5) Or, si en dehors de ces deux substances vous en posez encore une troisième qui soit parfaite en soi, vous tombez dans d'inextricables difficultés. Car, si cette troisième substance est en dehors des deux autres, elle est privée de toutes les propriétés qui leur appartiennent, ce qui est impossible dans un Tout, en dehors duquel aucune chose ne peut être.

(6) En outre, si cet être est tout-puissant et parfait, il l'est parce qu'il est cause de soi-même, et non parce qu'il aurait produit un autre être ; et

cependant celui-là serait en quelque sorte plus tout-puissant encore qui serait capable de produire et lui-même et autre chose.

(7) De même, si vous l'appelez omniscient, il est nécessaire qu'il se connaisse lui-même ; et en même temps vous devez accorder que la connaissance qu'il a de lui-même est moindre que cette connaissance jointe à celle des autres substances : autant de contradictions manifestes. C'est pourquoi je conseille à l'Amour de s'en tenir à ce que je lui dis, sans aller chercher d'autres raisons.

(8) *L'Amour*. – Que m'as-tu donc montré, ô infâme, si ce n'est ce qui produira ma perte ? car, si je m'unissais jamais à l'objet que tu m'as présenté, aussitôt je me verrais poursuivi par les deux ennemis du genre humain, la Haine et le Repentir, souvent même l'Oubli. C'est pourquoi je me tourne de nouveau vers la Raison, pour qu'elle continue à fermer la bouche à ces ennemis.

(9) *La Raison*. – Ce que tu dis, ô Désir, à savoir qu'il y a plusieurs substances distinctes, je te dis à mon tour que cela est faux, car je vois clairement qu'il n'en existe qu'une, conservatrice des autres attributs. Que si maintenant tu veux appeler substances le corporel et l'intellectuel par rapport aux modes qui en dépendent, il faut aussi que tu les appelles modes par rapport à la substance dont ils dépendent ; car ils sont conçus par toi non comme existant par eux- mêmes, mais de la même manière que tu conçois vouloir, sentir, entendre, aimer comme les modes de ce que tu appelles substance pensante, à laquelle tu les rapportes comme ne faisant qu'un avec elle : d'où je conclus par tes propres arguments que l'étendue infinie, la pensée infinie et les autres attributs (ou, comme tu t'exprimes, substances) infinis ne sont rien que les modes de cet être un, éternel, infini, existant par soi, en qui tout est un, et en dehors duquel aucune unité ne peut être conçue.

(10) *Le Désir*. – Je vois une grande confusion dans ta manière de parler, car tu parais vouloir que le tout soit quelque chose en dehors de ses parties et sans elles, ce qui est absurde : car tous les philosophes accordent unanimement que le tout est une seconde intention et qu'il n'est rien de réel dans la nature, en dehors de l'entendement humain.

(11) En outre, comme je le vois encore par ton exemple, tu confonds le tout avec la cause ; car, comme je le dis, le tout n'existe que par et dans ses parties : or, la substance pensante se présente à ton esprit comme quelque

chose dont dépendent l'intelligence, l'amour, etc. ; tu ne peux donc pas la nommer un tout, mais une cause dont tous ces effets dépendent.

(12) *La Raison*. – Je vois bien que tu appelles contre moi tous tes amis ; et ce que tu ne peux faire par tes fausses raisons, tu l'essayes par l'ambiguïté des mots, selon la coutume de ceux qui s'opposent à la vérité. Mais tu ne parviendras pas par ce moyen à tirer l'Amour de ton côté. Tu dis donc que la cause, en tant qu'elle est cause de ses effets, doit être en dehors d'eux. Tu parles ainsi parce que tu ne connais que la cause transitive, et non la cause immanente, qui ne produit rien en dehors d'elle-même : par exemple, c'est ainsi que l'intelligence est cause de ses idées. C'est pourquoi, en tant que ses idées dépendent d'elle, je l'appelle cause ; en tant qu'elle se compose de ses idées, je l'appelle tout ; il en est de même de Dieu, qui par rapport à ses effets, c'est-à-dire aux créatures, n'est autre chose qu'une cause immanente, et qui, au second point de vue, peut être appelé tout.

DIALOGUE SECOND
-
Se rapportant d'une part à ce qui précède, et de l'autre à ce qui suit, entre Érasme et Théophile

(1) *Érasme*. – Je t'ai entendu dire, ô Théophile, que Dieu est la cause de toutes choses, et que pour cette raison il ne peut être qu'une cause immanente. Mais, étant cause immanente de toutes choses, comment peut-il être cause éloignée ? Car c'est ce qui parait en contradiction avec une cause immanente.

(2) *Théophile*. – En disant que Dieu est une cause éloignée, je n'entends pas parler de ces choses que Dieu produit sans aucun autre moyen que sa propre existence : je n'ai pas voulu entendre ce terme dans un sens absolu ; ce que tu aurais pu facilement comprendre par mes propres paroles lorsque j'ai dit que l'on ne peut le nommer cause éloignée qu'à un certain point de vue.

(3) Érasme. – Je comprends assez ce que tu veux me dire ; mais tu as dit en même temps, je m'en souviens, que l'effet d'une cause intérieure (immanente) demeure tellement uni avec sa cause qu'il ne fait qu'un tout avec elle. S'il en est ainsi, il me semble que Dieu ne peut pas être cause immanente ; si, en effet, Dieu et ce qui est produit par Dieu ne font qu'un

seul tout, tu attribues à Dieu plus d'essence à un moment qu'à un autre. Délivre-moi de ce doute, je te prie.

(4) *Théophile*. – Pour échapper à cet embarras, écoute bien ce que j'ai à te dire. L'essence d'une chose n'est pas augmentée par l'union avec une autre chose qui fait un tout avec elle ; mais, au contraire, elle demeure inaltérable dans cette union même.

(5) Pour me faire mieux comprendre, prenons l'exemple suivant : Un statuaire tire du bois plusieurs figures à l'imitation de la figure humaine, il prend l'une d'elles qui a la forme d'une poitrine humaine, et il la joint à une autre qui a la forme d'une tête humaine, et de ces deux réunies il fait un tout qui représente la partie supérieure du corps humain. Direz-vous que l'essence de cette tête a été augmentée par l'union avec la poitrine ? Nullement, car elle est la même qu'auparavant.

(6) Pour plus de clarté, prenons un autre exemple. J'ai l'idée d'un triangle, et en même temps j'ai une autre idée, celle d'une figure qui provient du prolongement du côté de l'un des trois angles, prolongement donnant naissance à un angle nouveau égal aux deux angles internes opposés. Je dis donc que cette idée (l'idée du triangle) en a produit une nouvelle, à savoir celle de l'égalité des trois angles du triangle à deux angles droits : or, cette nouvelle idée est jointe à la première, de façon qu'elle ne peut ni exister ni être conçue sans celle-ci.

(7) De même de toutes les idées que l'on peut avoir, nous faisons un tout, ou, ce qui est la même chose, un être de raison que nous appelons entendement. Ne voyez-vous pas que quoique cette nouvelle idée soit liée à la précédente, cependant il ne se fera aucun changement dans l'essence de celle-ci, et qu'au contraire elle demeure de même sans aucune altération ? C'est ce qu'il est facile de voir dans toute idée qui produit l'amour : car l'amour n'accroît en rien l'essence de l'idée.

(8) Mais pourquoi chercher tant d'exemples, lorsque toi-même tu le vois clairement dans le sujet dont il s'agit : je te l'ai dit clairement, tous les attributs qui ne dépendent pas d'une cause antérieure, et qui ne se définissent pas à l'aide d'un genre plus élevé, appartiennent à l'essence de Dieu ; et comme les choses créées ne peuvent pas constituer d'attributs, elles n'accroissent pas l'essence de Dieu, quoique liées très-étroitement avec cette essence.

(9) Ajoutez que le tout est un être de raison, et qu'il ne diffère de l'universel que par cette circonstance, à savoir : que l'universel se forme des divers individus non unis du même genre, tandis que le tout se forme des divers individus unis, soit du même genre, soit d'un autre genre.

(10) *Érasme*. – Quant à ce point, je me reconnais satisfait. Mais, en outre, tu as encore dit que le produit d'une cause immanente ne peut pas périr tant que la cause persiste : ce qui me semble être vrai ; mais alors s'il en est ainsi, comment Dieu peut-il être la cause immanente de toutes choses, puisque tant de choses périssent ? Tu diras sans doute, selon ta distinction précédente, que Dieu n'est proprement la cause que des effets qu'il produit sans autre moyen que ses seuls attributs, et que ceux-là par conséquent, tant que leur cause persiste, ne peuvent pas périr ; mais que tu ne reconnais pas Dieu pour cause immanente des effets dont l'existence ne dépend pas immédiatement de lui, mais qui proviennent d'autres choses quelconques (sauf cependant que ces choses elles-mêmes n'agissent et ne peuvent agir sans Dieu et en dehors de Dieu) : d'où il suit que, n'étant pas produites immédiatement par Dieu, elles peuvent périr.

(11) Cependant cela ne me satisfait pas, car je vois que tu conclus que l'entendement humain est immortel, parce qu'il est un effet que Dieu a produit en lui-même. Maintenant, il est impossible que pour la production d'un tel entendement il ait été besoin d'autre chose que des attributs de Dieu, car une essence d'aussi grande perfection doit précisément, comme toutes les autres choses qui dépendent immédiatement de Dieu, avoir été créée de toute éternité ; et si je ne me trompe pas, je t'ai entendu dire cela à toi-même, et, s'il en est ainsi, comment peux-tu te dégager de toute difficulté ?

(12) *Théophile*. – Il est vrai, Érasme, que les choses qui n'ont besoin, pour leur propre existence, de rien autre que des attributs de Dieu, ont été créées immédiatement par lui de toute éternité ; mais il importe de remarquer que, quoiqu'il puisse être nécessaire qu'une modification particulière (et par conséquent quelque chose d'autre que les attributs de Dieu) soit exigée pour l'existence d'une chose, cependant Dieu ne cesse pas pour cela de pouvoir produire immédiatement une telle chose. Car, entre les conditions diverses qui sont exigées pour faire qu'une chose soit, les unes sont nécessaires pour produire la chose elle-même, les autres pour qu'elle soit possible. Je veux, par exemple, avoir de la lumière dans une certaine

chambre ; j'allume cette lumière, et aussitôt cette lumière par elle-même éclaire la chambre ; j'ouvre une fenêtre, ce qui par soi-même ne fait pas la lumière ; mais cela fait que la lumière puisse pénétrer dans la chambre. C'est ainsi encore que, pour le mouvement d'un corps, un autre corps est nécessaire, lequel doit avoir tout le mouvement qui doit passer dans le premier. Mais, pour produire en nous une idée de Dieu, il n'est pas besoin d'aucune chose singulière qui ait déjà en elle ce qui se produit en nous ; il est seulement besoin d'un corps, dont l'idée est nécessaire pour nous montrer Dieu immédiatement : ce que tu aurais pu conclure immédiatement de mes paroles, lorsque j'ai dit que Dieu est connu par lui-même et non par aucune autre chose.

(13) Cependant, je te le dis, aussi longtemps que nous n'avons pas de Dieu une idée claire, qui nous unisse à lui de manière à nous rendre impossible d'aimer rien en dehors de lui, nous ne pouvons pas dire que nous soyons en réalité unis à Dieu et que nous dépendions immédiatement de lui. Si tu as encore quelque chose à me demander, ce sera pour un autre temps ; quant à présent, je suis appelé pour d'autres affaires. Adieu.

(14) *Érasme*. – Je n'ai rien de plus à te dire pour le présent : je réfléchirai à ce que tu viens de me dire jusqu'à une autre occasion, et je te recommande à Dieu.

CHAPITRE III
-
Dieu cause universelle

(1) Commençons à nous occuper de ces attributs de Dieu que nous avons appelés *propres*[12], et d'abord de Dieu, considéré comme cause de toutes choses.

Nous avons déjà dit qu'une substance ne peut en produire une autre, et que Dieu est l'être dont on peut affirmer tous les attributs ; d'où il suit que toutes choses ne peuvent ni exister ni être conçues hors de Dieu ; c'est pourquoi nous disons que Dieu est cause de tout.

(2) Mais, comme on a l'habitude de diviser la cause *efficiente* en huit parties, voyons maintenant de combien de manières Dieu est cause.

1° Il est cause *émanative* ou *opérante*, et, en tant que l'action a lieu, cause *efficiente* ou *active*, ce qui est une seule et même chose, ces deux

attributs rentrant l'un dans l'autre.

2° Il est cause *immanente*, non *transitive*, puisqu'il opère tout en soi, et rien en dehors, rien n'étant en dehors de lui.

3° Dieu est une cause *libre*, *non naturelle*, comme nous le montrerons lorsque nous traiterons de la question de savoir si Dieu peut omettre de faire ce qu'il fait ; et nous expliquerons à ce sujet en quoi consiste la vraie liberté.

4° Dieu est cause *par soi*, et non pas *contingente*, ce qui deviendra plus clair quand nous traiterons de la prédestination.

5° Dieu est cause *principale* de ses œuvres, de celles qu'il a créées immédiatement, par exemple du mouvement dans la matière : auquel cas les causes secondes ne peuvent avoir aucune action, puisqu'elles ne se manifestent que dans les choses particulières, par exemple, lorsqu'un vent violent vient à dessécher la mer, et ainsi de toutes les choses particulières. Il ne peut pas y avoir eu une cause secondaire déterminante parce qu'il n'y a rien en dehors de lui qui puisse le contraindre à l'action. La cause initiale, ici, c'est sa perfection, par laquelle il est cause de lui-même et par conséquent de toutes choses.

6° Dieu est encore la seule cause *première* et *initiale*, comme il résulte de la précédente démonstration.

7° Dieu est aussi cause *générale*, mais en tant seulement qu'il produit une infinité d'œuvres variées ; en un autre sens, il ne pourrait être ainsi désigné, car il n'a besoin de rien pour produire des effets.

8° Dieu est cause *prochaine* des choses infinies et immuables, que nous disons immédiatement créées par lui ; mais il est aussi cause *dernière*, et cela par rapport à toutes les choses particulières.

CHAPITRE IV
-
De l'action nécessaire de Dieu

(1) Nous nions que Dieu puisse ne pas faire ce qu'il fait : nous le démontrerons quand nous traiterons de la prédestination, et que nous ferons voir que toutes choses dépendent de leurs causes d'une manière nécessaire.

(2) Mais c'est ce qui peut encore se prouver par la perfection de Dieu, car il est hors de doute que Dieu peut produire dans la réalité toutes choses aussi parfaites qu'elles le sont dans son idée ; et, de même que les choses qui sont conçues par lui ne peuvent être conçues plus parfaitement qu'il ne les conçoit, de même toutes choses doivent être accomplies par lui si parfaitement, qu'elles ne puissent l'être davantage. Or, quand nous concluons que Dieu ne peut pas ne pas faire ce qu'il a fait, nous l'affirmons en raison de sa perfection, car en Dieu pouvoir ne pas faire ce qu'il fait serait une imperfection, et d'ailleurs il ne peut y avoir en lui une cause secondaire déterminante qui le pousserait à l'action, puisqu'alors il ne serait plus Dieu.

(3) Maintenant, la question est de savoir si Dieu peut renoncer à faire ce qui est dans son idée et ce qu'il peut faire d'une manière si parfaite ; et, dans ce cas, si ce serait en lui une perfection. Suivant nous, toutes les choses qui arrivent sont produites par Dieu ; elles doivent donc être prédestinées par lui d'une manière nécessaire ; autrement, il serait susceptible de changement, ce qui en lui serait un grand défaut ; et, en outre, cette prédestination doit être en lui de toute éternité, éternité qui n'a ni avant ni après. D'où il suit certainement que les choses n'ont pu être prédestinées par Dieu à l'avance autrement qu'elles ne le sont de toute éternité, et que Dieu ne pouvait être avant cette prédestination, ni sans elle.

(4) En outre, si Dieu pouvait omettre quelque chose, cela devrait venir soit d'une cause qui est en lui, soit sans cause ; si c'est le premier qui est vrai, alors ce serait encore pour lui une nécessité d'omettre cette action ; si c'est le second, ce serait une nécessité de ne pas l'omettre : ce qui est évident par soi-même.

De plus, c'est une perfection dans une chose créée d'être, et d'être produite par Dieu, car, de toutes les imperfections, la plus grande est de ne pas être ; et comme le salut et la perfection de toutes choses sont la volonté de Dieu, si Dieu ne voulait pas l'existence de telle chose, il s'ensuivrait que le salut et la perfection de cette chose consisteraient à ne pas être, ce qui est contradictoire ; c'est pourquoi nous nions que Dieu puisse omettre de faire ce qu'il fait,

(5) ce que quelques-uns prendront pour une imperfection et un blasphème envers Dieu ; erreur qui vient seulement de ce qu'ils ne voient pas en quoi consiste la vraie liberté, laquelle ne peut en aucune façon

consister, comme ils se l'imaginent, en ce que l'on pourrait agir ou ne pas agir à son gré ; mais, au contraire, la vraie liberté n'est rien autre chose que la première cause, qui n'est nullement pressée ou contrainte par aucune cause extérieure, et qui, par sa seule perfection, est cause de toute perfection : par conséquent, si Dieu pouvait omettre telle action, il ne serait pas parfait : car pouvoir omettre de faire dans ses œuvres quelque bien ou perfection est incompatible avec sa nature, puisque cela impliquerait quelque défaut. Donc, que Dieu soit la seule cause libre, c'est ce qui résulte non-seulement de ce que nous avons dit, mais encore de ce qu'il n'y a pas en dehors de lui de cause externe qui puisse le contraindre ou exercer une pression sur lui : ce qui ne peut se rencontrer dans les choses créées.

(6) Contre ce que nous venons de dire, on argumente de cette manière : le bien n'est bien que parce que Dieu l'a voulu, et Dieu pourrait faire que le mal devint le bien. C'est comme si l'on disait que Dieu est Dieu parce qu'il veut être Dieu, et qu'ainsi il pourrait ne pas être Dieu, ce qui est absurde. En outre, lorsque les hommes font une action et qu'on leur demande pourquoi ils la font, ils répondent : Parce que la justice l'exige. Si on leur demande : Pourquoi la justice ou plutôt la cause première de toutes les choses justes exige-t-elle telles actions ? Ils répondent : Parce que la justice elle-même le veut. Mais, je le demande, la justice pourrait-elle renoncer à être juste ? Nullement, car elle ne serait plus justice ; et quoique ceux qui disent que Dieu fait toutes les choses qu'il fait parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes pensent peut-être différer de nous, ils n'en diffèrent guère en réalité, puisqu'ils supposent quelque chose avant Dieu, qui l'oblige et l'enchaîne, et en vertu de quoi il désire que telle chose soit bonne, telle autre juste.

(7) Enfin une nouvelle question s'élève : en supposant que toutes choses aient été créées autrement et disposées et prédestinées éternellement dans un autre ordre qu'elles ne le sont, Dieu serait-il également parfait ? A quoi il faut répondre que si la nature avait été créée de toute éternité autre qu'elle n'est, alors, d'après l'opinion de ceux qui attribuent à Dieu un entendement et une volonté, il s'ensuivrait que Dieu aurait eu un autre entendement et une autre volonté, par lesquels il eût fait les choses autres qu'il ne les a faites, et ainsi Dieu serait maintenant autre qu'il n'eût été dans cette hypothèse, et aurait été alors autre qu'il n'est maintenant ; par conséquent, si nous admettons que Dieu est maintenant l'être le plus parfait, nous

sommes forcés de dire qu'il n'eût pas été tel s'il eût créé toutes choses autrement, conséquences absurdes, qui ne peuvent être attribuées en aucune façon à Dieu, lequel maintenant et dans toute l'éternité, est, a été, et sera immuable.

(8) Ces conséquences résultent encore de l'analyse que nous avons faite de la vraie liberté, qui ne consiste pas à pouvoir agir ou ne pas agir, mais en cela seulement de ne pas dépendre d'autre chose, de telle sorte que tout ce que Dieu fait vient de lui et est fait par lui, comme par la cause la plus libre et la plus sage. Or, Dieu étant la première cause, il doit y avoir quelque chose en lui, par quoi il fait ce qu'il fait et ne peut pas ne pas le faire : et comme ce qui le fait agir ne peut être autre chose que sa propre perfection, nous concluons que si sa perfection ne le faisait agir de telle manière, les choses n'existeraient pas et n'eussent pas commencé à être de la manière dont elles sont.

(9) Voilà pour la première propriété de Dieu ; passons à la seconde, et voyons ce qu'il y a à en dire.

CHAPITRE V
-
De la providence de Dieu

(1) Le second attribut de Dieu, parmi ceux que nous appelons *propres*, est la providence, qui pour nous n'est autre chose que cet effort, par lequel toute la nature et toutes les choses particulières tendent à la conservation de l'être. Car il est évident que nulle chose ne tend par sa nature à sa propre destruction ; mais au contraire toutes choses ont en elles une tendance à se conserver et même à tendre vers le mieux.

(2) Conformément à cette définition, nous pouvons distinguer une providence générale et une providence particulière. La providence générale est celle par laquelle chaque chose est produite et conservée comme partie du tout, et la providence particulière est cet effort de chaque chose à se conserver elle-même, non comme partie du tout, mais en tant qu'elle peut être considérée elle-même comme un tout. Ce qui s'éclaircira par l'exemple suivant : l'acte par lequel il est pourvu à l'intérêt de tous les membres du corps humain dans son ensemble, est une sorte de providence générale ; l'effort, au contraire, par lequel chaque membre en particulier, considéré

comme tout et non plus comme partie du corps, tend à se conserver et à se maintenir en bon état, est la providence particulière.

CHAPITRE VI
-
De la prédestination divine

(1) La troisième propriété de Dieu est la prédestination divine.

Il a été démontré antérieurement :

1° Que Dieu ne peut omettre de faire ce qu'il fait, c'est-à-dire que toutes choses ont été créées aussi parfaites qu'elles puissent être ;

2° Qu'aucune chose ne peut exister, ni être conçue sans lui.

(2) Maintenant nous avons à nous demander s'il y a en Dieu des choses contingentes, c'est-à-dire qui puissent être ou n'être pas, et en second lieu s'il y a quelque chose dont nous ne puissions demander pour quelle raison elle est.

Voici comment nous démontrons qu'il n'y a pas de choses contingentes :

Tout ce qui n'a pas une cause d'existence est impossible. Or tout ce qui est contingent est ce qui n'a pas en soi de cause d'existence. Donc, –

La majeure précédente est hors de doute : la mineure se démontre ainsi : si un contingent a une cause certaine et déterminée d'existence, il est nécessaire qu'il soit. Mais qu'une chose soit à la fois contingente et nécessaire, c'est ce qui répugne. Donc, –

(3) Quelqu'un dira peut-être que le contingent n'a pas une cause certaine et déterminée, mais seulement contingente. A quoi je réponds : s'il en était ainsi, il faudrait entendre ce principe soit dans le sens divisé (*sensu diviso*), soit dans le sens composé (*sensu composito*) : dans le premier sens, ce serait dire que l'existence de telle cause est contingente, mais non pas en tant qu'elle est cause ; dans le second sens, au contraire, elle serait contingente, non pas en soi, mais en tant que cause. Or l'une et l'autre de ces hypothèses sont fausses. Pour la première, en effet, si le contingent n'est tel que parce que l'existence de sa cause est contingente, il s'ensuivra que cette cause elle-même ne sera contingente que parce qu'elle aura à son tour une cause contingente, et cela à l'infini. Et comme on a vu que tout dépend d'une cause unique, cette cause elle-même devrait être contingente, ce qui est

manifestement faux. Quant à la seconde hypothèse, si cette cause, en tant que cause, n'était pas déterminée à produire ou à omettre une chose plutôt qu'une autre, il serait impossible qu'elle produisit ou omît cette chose : ce qui répugne.

(4) Quant à la seconde question : existe-t-il quelque chose dans la nature dont on ne puisse demander pourquoi il est, cela revient à dire que nous devons chercher par quelle cause quelque chose existe ; car, sans cette cause, la chose elle-même n'existerait pas.

Or cette cause doit être cherchée soit dans la chose, soit hors d'elle. Si on nous demande une règle pour faire cette recherche, nous dirons qu'il n'en est besoin d'aucune ; car, si l'existence appartient à la nature de la chose, il est certain que nous n'avons pas à en chercher la cause hors d'elle ; et s'il n'en est pas ainsi, c'est au contraire en dehors d'elle que la cause doit être cherchée. Or, comme le premier ne se trouve qu'en Dieu, il s'ensuit, comme nous l'avons déjà montré, que Dieu est la première cause de toutes choses.

(5) Il suit de là que même telle ou telle volition de l'homme (car l'existence de la volonté n'appartient pas à son essence) veut une cause externe, par laquelle elle est nécessairement causée, ce qui d'ailleurs résulte évidemment de tout ce que nous venons de dire dans ce chapitre, et deviendra plus évident encore quand nous traiterons dans notre seconde partie de la liberté humaine.

(6) D'autres philosophes nous objectent : Comment peut-il se faire que Dieu, cause unique et souverain parfait, ordonnateur et pourvoyeur de toutes choses, ait permis dans la nature le désordre qui y règne ? Pourquoi n'a-t-il pas créé l'homme incapable de pécher ?

(7) Pour ce qui est du désordre de la nature, on ne peut l'affirmer avec certitude, car nous ne connaissons pas assez les causes de toutes choses pour pouvoir en juger. Cette objection vient de cette ignorance qui consiste à poser des idées universelles, auxquelles certains philosophes pensent que les choses particulières doivent se conformer pour être parfaites. Ils placent ces idées dans l'entendement divin : c'est pourquoi beaucoup de sectateurs de Platon ont dit que ces idées universelles, par exemple celle de l'animal raisonnable, ont été créées par Dieu. Et quoique les aristotéliciens disent que de telles idées n'existent pas, et ne sont que des êtres de raison, cependant eux-mêmes semblent souvent les considérer comme des choses

réelles, puisqu'ils disent expressément que la Providence n'a pas égard aux individus, mais seulement aux genres ; que, par exemple, Dieu n'a jamais appliqué sa providence à Bucéphale, mais au genre cheval en général. Ils disent encore que Dieu n'a pas la science des choses particulières et périssables, mais seulement des choses générales, qui, dans leur opinion, sont immuables : ce qui atteste leur ignorance ; car ce sont précisément les choses particulières qui ont une cause, et non les générales, puisque celles-ci ne sont rien. Donc, Dieu n'est cause et providence que des choses particulières ; et ces choses particulières ne pourraient se conformer à une autre nature sans cesser par là même de se conformer à la leur propre ; et par conséquent elles ne seraient pas ce qu'elles sont. Par exemple, si Dieu eût créé tous les hommes tels qu'Adam avant le péché, il n'eût créé qu'Adam et non pas Pierre et Paul ; tandis qu'au contraire en Dieu la vraie perfection consiste à donner à toutes choses depuis les plus petites jusqu'aux plus grandes, leur essence, ou, pour mieux dire, à posséder en lui toutes choses d'une manière parfaite.

(8) Quant à l'autre point, à savoir pourquoi Dieu n'a pas créé des hommes tels qu'ils ne pussent pécher, je réponds que tout ce qui est dit du péché ne l'est qu'au point de vue de notre raison ; comme lorsque nous comparons deux choses entre elles, ou une même chose à deux points de vue différents : par exemple, si quelqu'un fait une horloge apte à sonner et à indiquer les heures, et que l'ouvrage soit bien d'accord avec la fin que s'est proposée l'auteur, on appelle une telle œuvre *bonne* ; sinon nous l'appelons mauvaise, quoiqu'elle puisse être bonne même alors, si le but de l'auteur eût été de la rendre détraquée et sonnant hors de propos.

(9) Nous concluons donc que Pierre doit convenir nécessairement avec l'idée de Pierre, et non avec l'idée de l'homme, et que le bien ou le péché ne sont que des modes de la pensée et non pas des choses quelconques, ayant une existence réelle, comme nous le démontrerons peut-être plus amplement encore dans les chapitres suivants, car toutes les choses et les œuvres de la nature sont parfaites.

CHAPITRE VII
-
Des propriétés qui n'appartiennent pas a dieu

(1) Nous avons maintenant à parler des propriétés [13] qui sont communément attribuées à Dieu, mais qui ne lui appartiennent cependant pas, et aussi de celles par lesquelles on essaye de démontrer l'existence de Dieu, mais sans succès ; et enfin des règles d'une vraie définition.

(2) Pour cela, nous ne nous préoccuperons pas des images que les hommes se font habituellement de Dieu ; mais nous résumerons brièvement ce que les philosophes ont coutume d'en dire. Par exemple ils ont défini Dieu, un être qui subsiste par lui-même ou qui ne sort que de lui-même, cause de toutes choses, tout-puissant, omniscient, éternel, infini, souverain bien, d'une infinie miséricorde, etc. Mais, avant d'entreprendre cette recherche, voyons d'abord ce qu'on nous accorde :

(3) 1° D'abord ils disent qu'aucune définition vraie et adéquate ne peut être donnée de Dieu ; car ils n'admettent aucune définition que celle qui se fait par le genre et la différence ; or, comme Dieu n'est pas une espèce dans un certain genre, il ne peut être correctement et régulièrement défini.

(4) 2° Ils disent en outre que Dieu ne peut pas être défini, parce que la définition doit exprimer la chose en elle-même et d'une manière affirmative, tandis qu'on ne peut pas parler de Dieu d'une manière affirmative, mais seulement négative ; donc on ne peut en donner une définition exacte.

(5) 3° En outre, ils disent encore que Dieu ne peut absolument pas être prouvé *a priori*, parce qu'il n'a pas de cause, mais qu'il ne peut être prouvé que d'une manière probable et par ses effets.

Puisqu'ils nous accordent eux-mêmes par ces diverses opinions quelle faible et pauvre connaissance ils ont de Dieu, nous pouvons maintenant entrer dans l'examen de leur définition.

(6) D'abord, nous ne voyons pas qu'ils nous donnent en réalité des *attributs* ou des *propriétés*, par lesquels la chose (c'est-à-dire Dieu) puisse être connue dans ce qu'elle est, mais seulement des propres (*propria*), qui sans doute appartiennent bien à une chose, mais sans nous éclairer en rien sur ce qu'elle est. Car, lorsqu'on nous dit qu'un être subsiste par lui-même, qu'il est la cause de toutes les choses, qu'il est souverain bien, éternel, immuable, etc. ; tout cela sans doute est propre à Dieu, mais ne nous apprend pas quelle est son essence et quelles sont les vraies propriétés de cet être auquel ces propres appartiennent.

(7) Il est temps aussi de considérer les choses qu'ils attribuent à Dieu et qui ne lui appartiennent pas[14], comme sont par exemple l'omniscience, la miséricorde infinie, toutes choses qui ne sont que des modes particuliers de la chose pensante, et qui ne peuvent en aucune façon exister ni être comprises sans la substance dont ils sont les modes, et qui par conséquent ne doivent pas être attribuées à Dieu, en tant qu'essence subsistant par lui-même.

(8) Enfin lorsqu'ils disent que Dieu est le souverain bien, s'ils entendent par là autre chose que ce qu'ils ont déjà dit, à savoir que Dieu est immuable et cause de toutes choses, ils s'égarent dans leur propre concept et ne se comprennent pas eux-mêmes ; ce qui vient de leur erreur fondamentale sur le concept du bien et du mal, croyant que c'est l'homme et non pas Dieu qui est la cause de ses péchés et de son propre mal, ce qui ne peut être, comme nous l'avons démontré ; autrement, nous serions forcés d'affirmer que l'homme est la cause de lui-même. C'est ce que nous éclaircirons encore plus tard, lorsque nous traiterons de la volonté de l'homme.

(9) Maintenant, il est nécessaire de réfuter les sophismes par lesquels ils essayent de justifier leur propre ignorance.

Ils disent d'abord qu'une bonne définition doit se faire par le genre et la différence. Mais, quoique cela soit accordé par tous les logiciens, je ne sais pas cependant d'où ils tirent cette règle ; car, si cela était vrai, on ne pourrait absolument rien savoir ; en effet, si nous ne connaissons pleinement une chose qu'à l'aide d'une définition par le genre et la différence, nous ne pourrons jamais connaître parfaitement le genre le plus élevé, puisqu'il n'a aucun genre au-dessus de lui ; mais si nous ne pouvons pas connaître le genre suprême, qui est la cause de la connaissance de toutes les autres choses, encore moins pourrons-nous connaître et comprendre ces choses, qui ne sont expliquées que par la première.

Mais, puisque nous sommes libres et nullement liés à leurs opinions, établissons par la vraie logique d'autres règles de la définition, conformément à la distinction que nous faisons dans la nature.

(10) Nous avons vu que les attributs (ou, comme d'autres les appellent, les substances) sont des choses, ou, pour parler plus exactement, sont un seul être qui existe par lui-même et par conséquent ne peut être connu que

par lui-même Pour les autres choses, nous voyons qu'elles ne sont que des modes de ces attributs, sans lesquels elles ne peuvent ni exister ni être comprises. Les définitions doivent donc être de deux sortes d'espèce :

1° Les définitions des attributs qui appartiennent à un être subsistant par lui-même, lesquels n'ont besoin du concept d'aucun genre, ni de quoi que ce soit, car puisqu'ils sont les attributs d'un être subsistant par lui-même, ils sont aussi connus par eux-mêmes.

2° Les définitions des autres choses qui ne subsistent par elles-mêmes, mais seulement par les attributs dont elles sont les modes et par lesquels elles peuvent être comprises, comme par leurs genres.

En voilà assez sur leur théorie de la définition.

Pour le second point, à savoir que Dieu ne peut être connu par nous d'une manière adéquate, il y a été suffisamment répondu par Descartes dans ses *Réponses aux objections* qui concernent précisément cette question.

(11) Enfin, quant au troisième point, que Dieu ne peut être prouvé *a priori*, nous y avons déjà répondu (ch. Ier) : car, puisque Dieu est cause de lui-même, il suffit de le prouver par lui-même ; et une telle preuve est beaucoup plus rigoureuse que la preuve *a posteriori* qui n'a lieu d'ordinaire que par le moyen des causes extérieures.

CHAPITRE VIII
-
De la nature naturante

Avant d'aller plus loin et de passer à un autre sujet, nous diviserons toute la nature en deux parties, la nature naturante et la nature naturée.

Par *nature naturante*, nous entendons un être qui, par lui-même et sans le secours d'aucune autre chose (comme les propriétés ou attributs que nous avons déjà décrits), peut être connu clairement et distinctement, tel qu'est Dieu : c'est en effet Dieu que les Thomistes désignent par cette expression ; mais la nature naturante comme ils l'entendaient était un être en dehors de toute substance.

La *nature naturée* se divisera en deux parties, l'une générale, l'autre particulière. La première se compose de tous les modes qui dépendent immédiatement de Dieu (nous en traiterons dans le chapitre suivant) ; la

seconde consiste dans les choses particulières qui sont causées par les modes généraux, de telle sorte que la nature naturée, pour être bien comprise, a besoin d'une substance.

CHAPITRE IX
-
De la nature naturée

(1) Quant à ce qui concerne la nature naturée générale, c'est-à-dire les modes ou créatures qui dépendent immédiatement de Dieu ou sont créées par lui, nous n'en connaissons pas plus de deux, à savoir le mouvement dans la nature et l'entendement dans la chose pensante, lesquels modes sont de toute éternité et subsisteront pendant toute éternité. Œuvre vraiment grande et digne de la grandeur de son auteur !

(2) Pour le mouvement, comme il appartient plus spécialement à la science de la nature qu'à celle dont nous traitons, nous n'avons pas besoin de dire qu'il a été de toute éternité et qu'il subsistera sans altération pendant toute l'éternité, qu'il est infini en son genre et ne peut ni exister ni être conçu par lui-même, mais seulement par le moyen de l'étendue ; nous ne parlerons point de ces choses, et nous nous contenterons de dire qu'il est le Fils de Dieu, l'ouvrage de Dieu, immédiatement créé par lui.

(3) Quant à l'entendement dans la chose pensante, il est aussi, comme celui-là, fils, œuvre, création immédiate de Dieu, existant de toute éternité et subsistant sans altération pendant toute l'éternité. Son seul attribut est de comprendre toutes choses en tout temps d'une manière claire et distincte, accompagnée d'une joie infinie, parfaite, immuable, qui ne peut pas agir autrement qu'elle n'agit ; et quoique tout cela soit suffisamment clair par soi-même, nous en traiterons avec plus de clarté encore dans notre Traité sur les passions de l'âme ; c'est pourquoi nous n'en dirons pas davantage en ce moment.

CHAPITRE X
-
Du bien et du mal

(1) Pour dire brièvement ce qu'est en soi le bien et le mal, nous ferons remarquer qu'il y a certaines choses qui sont dans notre entendement sans

exister de la même manière dans la nature, qui sont par conséquent le produit de notre pensée et ne nous servent qu'à concevoir les choses distinctement : par exemple, les relations, et ce que nous appelons des êtres de raison.

(2) On se demande donc si le bien et le mal doivent être comptés parmi les êtres de raison ou parmi les êtres réels. Mais, comme le bien et le mal ne sont autre chose qu'une relation, il est hors de doute qu'ils doivent être considérés comme des êtres de raison ; car rien n'est appelé bon, si ce n'est par rapport à quelque autre chose qui n'est pas aussi bon ou aussi utile ; ainsi, on ne dit d'un homme qu'il est méchant que par rapport à un autre qui est meilleur, ou d'une pomme qu'elle est mauvaise que par rapport à une autre pomme qui est bonne ou qui est meilleure. Or, il serait impossible de s'exprimer ainsi si le bon ou le meilleur n'était pas ce par rapport à quoi cette chose a été nommée mauvaise.

(3) De sorte que, lorsque nous désignons quelque chose par le nom de bon, nous n'entendons par là que ce qui est d'accord avec l'idée générale que nous nous faisons de cette sorte de chose ; et cependant, comme nous l'avons déjà dit, chaque chose ne peut être conforme qu'à son idée particulière, dont l'essence doit être une essence parfaite, et non avec l'idée universelle de son espèce, puisque de telles idées ne peuvent en aucune façon exister.

(4) Pour confirmer ce que nous venons de dire, quoique la chose soit assez claire par elle-même, nous ajouterons les arguments suivant :

Tout ce qui est dans la nature peut se ranger sous deux classes : des choses ou des actions.

Or le bien et le mal ne sont ni des choses, ni des actions. Donc le bien et le mal ne sont pas dans la nature.

Si le bien et le mal étaient des choses ou des actions, ils devraient avoir leur définition ; mais le bien et le mal, par exemple la bonté de Pierre et la méchanceté de Judas, n'ont pas de définition en dehors de l'essence de Pierre et de Judas, car celle-là seule existe dans la nature ; ils ne peuvent donc être définis en dehors de leur essence.

D'où il suit que le bien et le mal ne sont pas des choses ou des actions existant dans la nature.

SECONDE PARTIE

PRÉFACE

(1) Après avoir parlé dans la première partie de Dieu et des choses générales et infinies, nous aborderons dans cette seconde partie l'étude des choses particulières et finies, non pas de toutes, parce qu'elles sont en nombre infini, mais seulement de celles qui concernent l'homme ; et nous traiterons de la nature de l'homme, en tant qu'il se compose de certains modes compris dans les deux attributs que nous avons reconnus en Dieu.

(2) Je dis de quelques modes, parce que je ne pense en aucune façon que l'homme, en tant qu'il se compose de corps et d'âme, soit une substance, car nous avons montré dans la première partie : 1° qu'aucune substance ne peut commencer d'exister ; 2° qu'une substance ne peut en produire une autre ; 3° enfin qu'il ne peut pas y avoir deux substances égales. Maintenant, comme l'homme n'a pas été de toute éternité, qu'il est fini et égal à la multitude des hommes, il ne peut pas être une substance,

(3) de telle sorte que tout ce qu'il a de pensée ne sont que des modes de l'attribut de la pensée que nous avons reconnu en Dieu ; et tout ce qu'il a de figure, mouvement et autres choses semblables, sont également des modes de l'autre attribut que nous avons reconnu en Dieu.

(4) Quelques-uns, à la vérité, de ce que la nature humaine ne peut ni subsister ni être comprise sans les propriétés, qui, d'après nous-mêmes, sont substance, essaient d'en conclure que l'homme est une substance ; mais cette conséquence n'a d'autre fondement que de fausses suppositions ; car, puisque la nature de la matière ou du corps existait avant que la forme du corps humain existât, il est impossible que cette nature fût un mode du corps humain, et il est clair que dans le temps où l'homme n'était pas, elle ne pouvait appartenir à la nature de l'homme.

(5) Et, quant à la règle fondamentale qu'ils invoquent, à savoir : que ce sans quoi une chose ne peut ni subsister ni être comprise appartient à la nature de cette chose, nous ne la nions pas, car nous avons déjà prouvé que, sans Dieu, aucune chose ne peut ni subsister ni être comprise ; c'est-à-dire que Dieu doit exister et être compris avant que les choses particulières existent et soient comprises. Nous avons aussi montré que ce qui appartient

à la nature de la définition, ce ne sont pas les concepts génériques (*genus* et *species*), mais ce sont les choses qui peuvent exister sans d'autres et être conçues sans elles. Cela étant, quelle règle poserons-nous pour savoir ce qui appartient à la nature d'une chose ? Celle-ci : nous disons appartenir à la nature d'une chose ce sans quoi cette chose ne peut ni exister ni être comprise, mais de telle façon que la réciproque soit vraie, c'est-à-dire de telle sorte que le prédicat ne puisse lui-même ni exister ni être conçu sans cette chose.

Commençons donc à traiter des modes qui constituent la nature humaine : ce sera l'objet du 1er chapitre de cette seconde partie.

1. Notre âme est ou une substance ou un mode. Elle n'est pas une substance, car nous avons prouvé qu'il n'y a pas de substance finie dans la nature ; donc elle est un mode.

2. Si l'âme est un mode, elle doit être un mode de l'étendue substantielle, ou un mode de la pensée substantielle ; or elle n'est pas un mode de l'étendue ; donc elle est un mode de la pensée.

3. La pensée substantielle, ne pouvant être finie, est infinie, parfaite en son genre, et est un attribut de Dieu.

4. Une pensée parfaite doit avoir une connaissance (mode de la pensée) de toutes les choses qui existent, tant substance que modes, sans aucune exception.

5. Nous disons " qui existent ", parce que nous n'entendons pas parler d'une connaissance ou idée qui aurait pour objet la nature de tous les êtres dans leur ensemble, tels qu'ils sont compris dans leur essence, abstraction faite de leur existence particulière, mais seulement de la connaissance ou idée des choses particulières, en tant qu'elles viennent à l'existence.

6. Cette connaissance ou idée de toute chose particulière, en tant qu'elle arrive à l'existence réelle, est l'âme de cette chose.

7. Toute chose particulière qui arrive à l'existence réelle, devient telle par le mouvement ou par le repos ; et c'est ainsi (c'est-à-dire par le mouvement et le repos) que se produisent tous les modes dans la substance étendue que nous nommons des corps.

8. La différence entre les corps résulte seulement d'une proportion différente de repos et de mouvement : d'où vient que les uns sont d'une

manière, les autres d'une autre, les uns ceci, les autres cela.

9. De telle proportion de repos et de mouvement provient l'existence de notre propre corps ; et à ce corps, ainsi qu'à toute autre chose doit correspondre une connaissance ou idée dans la substance pensante ; et c'est cette idée qui est notre âme.

10. Cependant ce corps était dans un autre rapport de repos et de mouvement, quand il était un enfant non encore né, et il sera plus tard dans un autre rapport quand nous serons morts ; et cependant il n'y en avait pas moins alors, et il n'y en aura pas moins dans la suite, une idée ou connaissance de notre corps dans la chose pensante, mais non pas la même, parce que le corps, dans ces deux cas, consiste dans une autre proportion de repos et de mouvement.

11. Donc, pour produire une telle idée (ou mode de penser) dans la pensée substantielle, à savoir celle qui constitue notre âme, il ne suffit pas d'un corps quelconque (qui alors devrait être connu autrement qu'il ne l'est), mais d'un corps consistant dans une telle proportion de repos et de mouvement ; car tel corps, telle idée.

12. Si donc il y a tel corps ayant telle proportion, par exemple de 1 à 3, ce sera notre corps, et l'âme qui lui correspondra sera notre âme : ce corps pourra bien être soumis à un changement continuel, mais sans sortir des bornes de cette proportion de 1 à 3 ; seulement, autant de fois il change, autant de fois l'âme change également.

13. Ce changement produit en nous par l'action des autres corps agissant sur le nôtre ne peut avoir lieu sans que notre âme, qui est également dans un état perpétuel de changement, en devienne consciente, et c'est ce que l'on appelle la sensation.

14. Mais, si les autres corps agissent sur le nôtre avec tant de violence que la proportion de l à 3 ne puisse plus subsister, alors c'est la mort, et par suite l'anéantissement de l'âme, en tant qu'elle est la connaissance, l'idée de ce corps ainsi proportionné.

15. Cependant, comme l'âme est un mode dans la substance pensante, et qu'elle peut la connaître et l'aimer aussi bien que la substance étendue, elle peut, par son union avec les substances qui durent toujours, se rendre elle-même éternelle.

CHAPITRE I
-
De l’opinion, de la foi et de la connaissance

(1) Pour commencer à parler des modes dont l’homme se compose[15], nous dirons :

1° Ce qu’ils sont ;

2° Quels sont leurs effets ;

3° Quelle en est la cause.

Quant au premier point, commençons par ceux qui nous sont tout d’abord connus, à savoir de certains concepts, ou de la conscience de la connaissance de nous-mêmes et des choses qui sont en dehors de nous.

(2) Ces concepts s’acquièrent soit :

1° par la *foi*, laquelle foi naît ou bien du *ouï-dire* ou bien de l’*expérience* ;

2° par la *vraie foi* ; 3° par une connaissance claire et distincte.

Le premier mode de connaissance est communément sujet à l’erreur. Le second et le troisième, quoique distincts entre eux, ne peuvent nous tromper.

(3) Cependant, pour faire comprendre clairement tout cela, donnons un exemple, tiré de la règle de trois.

1° Quelqu’un sait par ouï-dire, et seulement par ouï-dire, que, dans la règle de trois, le second nombre est multiplié par le troisième et divisé par le premier ; on trouve par là un quatrième nombre, qui est au troisième comme le second est au premier. Et, quoique celui qui lui a appris cette règle ait pu le tromper, cependant il a conduit son travail conformément à cette méthode, n’ayant pas d’ailleurs de cette règle de trois une autre connaissance qu’un aveugle des couleurs ; et tout ce qu’il en dit n’est autre chose que *psittacisme*, ou parole de perroquet.

2° Un autre, d’un esprit plus vif, ne se contente pas du ouï-dire, mais il fait la preuve dans quelques cas particuliers, et, voyant que cela est vrai, il y donne son assentiment ; cependant c’est avec raison que nous avons dit que ce mode de connaissance est encore sujet à l’erreur, car comment peut-

on être certain qu'une expérience particulière fournisse une règle absolue pour tous les cas ?

3° Un troisième ne se contente ni du ouï-dire, qui peut être faux, ni de l'expérience particulière, qui ne peut donner une règle universelle, mais il cherche la vraie raison de la chose, laquelle, une fois trouvée, ne peut tromper ; et cette raison lui apprend que, en vertu de la proportionnalité des nombres, la chose doit être ainsi et non autrement.

4° Enfin, le quatrième, qui possède la connaissance absolument claire, n'a besoin ni du ouï-dire, ni de l'expérience, ni de la logique, parce qu'il aperçoit immédiatement par l'intuition la proportionnalité des nombres[16].

CHAPITRE II - Ce que c'est que l'opinion, la foi et la vraie science

(1) Nous traiterons maintenant des effets des différentes espèces de connaissances dont nous avons parlé dans notre précédent chapitre, et, pour introduction, nous rappellerons encore une fois ce que c'est que l'opinion, la foi vraie et la vraie science.

(2) Nous appelons *opinion* le premier mode de connaissance, parce qu'il est sujet à l'erreur et qu'il ne se rencontre jamais dans un objet dont nous sommes certains, mais seulement dans ceux que nous connaissons par conjecture et par la parole d'autrui.

Nous appelons le second la *foi vraie*, parce que les choses aperçues seulement par la raison ne sont pas vues en elles-mêmes, et qu'il ne se produit dans notre esprit qu'une persuasion que les choses sont ainsi et ne sont pas autrement.

Enfin nous appelons *claire connaissance* celle que nous obtenons, non par une conviction fondée sur le raisonnement, mais par le sentiment et la jouissance de la chose elle-même.

(3) Après ces préliminaires, venons aux effets de ces notions.

Nous dirons donc que de la première naissent toutes les passions contraires à la droite raison ; de la seconde, toutes les passions bonnes ; de la troisième, le vrai et pur amour, avec toutes ses ramifications.

(4) De telle sorte que la première cause de toutes les passions est dans la connaissance, car nous jugeons impossible que personne, sans avoir connu ou conçu quelque objet par l'un des modes précédents, puisse être touché d'amour, ou de désir, ou de quelque autre mode de volition.

CHAPITRE III
-
De l'origine des passions dans l'opinion

(1) Voyons d'abord comment les passions, comme nous l'avons dit, naissent de l'opinion. Pour le bien faire comprendre, choisissons quelques passions, comme exemples, pour prouver ce que nous disons.

(2) L'*admiration* est une passion qui naît du premier mode de connaissance, car, lorsque de plusieurs exemples on s'est fait une règle générale, et qu'il se présente un cas contraire à cette règle, on est surpris [17]. Par exemple, celui qui est habitué à ne voir que des brebis à queue courte sera étonné en voyant celles du Maroc, qui ont la queue longue. De même en est-il de ce paysan qui, raconte-t-on, s'était figuré qu'il n'y avait pas de campagne au delà de celle qu'il était habitué à voir, et qui, ayant perdu sa vache et s'étant mis à sa poursuite, était stupéfait de voir qu'au-delà de son petit champ il y en avait encore tant d'autres, d'une si vaste étendue.

(3) On peut en dire encore autant de ces philosophes qui se figurent qu'au delà de ce petit coin, ou globe de terre qu'ils habitent, il n'y a pas d'autres mondes, parce qu'ils n'en ont jamais contemplé d'autres. Aussi l'étonnement (admiration) ne se rencontre-t-il jamais dans ceux qui tirent de vraies conclusions. Voilà quant au premier point.

(4) La seconde passion, à savoir l'*amour*, peut naître :

1° Soit du ouï-dire ;

2° Soit de l'opinion ;

3° Soit des vraies idées.

(5) Par exemple, le premier se fait voir dans les rapports de l'enfant à son père, car il suffit que le père ait dit que quelque chose était bon pour que l'enfant, sans plus ample information, prenne de l'inclination pour cet objet ; il en est de même de ceux qui sacrifient leur vie par amour pour la

patrie, et de tous ceux qui prennent de l'amour pour une chose par le seul fait d'en avoir entendu parler.

(6) Quant au second cas, il est certain que l'homme, lorsqu'il voit ou croit voir quelque chose de bon, tend à s'unir à cet objet ; et, en raison du bien qu'il y remarque, il le choisit comme le meilleur de tous, et en dehors de lui il ne voit rien de préférable ni de plus séduisant. Mais s'il arrive, comme cela est fréquent, qu'il rencontre un autre bien qui lui paraisse meilleur que le précédent, alors son amour se tourne sur l'heure du premier vers le second : ce que nous ferons voir plus clairement dans notre chapitre sur la liberté de l'homme.

(7) Quant à la troisième espèce d'amour, celui qui naît des idées vraies, comme ce n'est pas ici le lieu d'en traiter[18], nous ajournerons cette question quant à présent.

(8) La *haine*, qui est l'opposé absolu de l'amour, naît de l'erreur, qui à son tour vient de l'opinion ; par exemple, lorsque quelqu'un s'est persuadé que tel objet est bon et qu'un autre entreprend de le lui faire perdre, alors il s'élève dans le premier de la haine contre le second, ce qui n'aurait jamais lieu dans celui qui connaît le vrai bien, comme nous le montrerons plus loin. Car tout ce qui existe ou est pensé n'est que misère par rapport au bien véritable. Celui qui aime de telles misères ne mérite-t-il pas plus la compassion que la haine ? En outre, la haine vient encore du ouï-dire, comme nous le voyons chez les Turcs contre les chrétiens et les juifs, et chez les chrétiens contre les Turcs et les juifs. Car combien ces différentes sectes sont-elles réciproquement ignorantes de leurs religions et de leurs mœurs ?

(9) Quant au *désir*, soit qu'il consiste, selon les uns, à chercher à obtenir ce que nous n'avons pas, ou, selon les autres, à conserver ce que nous avons[19], il est certain qu'il ne peut jamais naître ni se rencontrer chez personne que provoqué par la forme du bien.

(10) D'où il est évident que le désir (comme l'amour) naît aussi du premier mode de connaissance. Car l'homme qui entend dire d'une chose qu'elle est bonne éprouve pour elle du désir ; par exemple, le malade qui entend dire par son médecin que tel remède est bon pour son mal, se porte aussitôt vers ce remède et le désire. Le désir naît aussi de l'expérience, comme cela se voit encore dans la pratique des médecins, qui, ayant

éprouvé un certain nombre de fois la bonté d'un certain remède, s'y attachent comme s'il était infaillible.

(11) Il est clair que ce que nous venons de dire de ces passions peut s'appliquer également à toutes les autres ; et, comme nous allons chercher dans les chapitres suivants quelles sont celles de nos passions qui sont raisonnables et celles qui ne le sont pas, nous n'en dirons pas plus de celles qui naissent de l'opinion.

CHAPITRE IV
-
Des effets de la croyance, et du bien et du mal de l'homme

(1) Après avoir montré dans le chapitre précédent comment les passions naissent des erreurs de l'opinion, nous avons à considérer maintenant les effets des deux autres modes de connaissance, et d'abord de celui que nous avons nommé la vraie foi[20].

(2) Ce mode de connaissance nous apprend en effet comment les choses doivent être, et non pas comment elles sont en vérité : d'où vient que nous ne sommes jamais complètement unis avec la chose que nous croyons. Je dis donc que cette connaissance nous montre comment la chose doit être, et non quelle elle est. Il y a là une grande différence, car, comme nous l'avons montré dans notre exemple de la règle de trois, si quelqu'un peut trouver par la proportion un quatrième nombre qui soit au troisième comme le second est au premier, il peut dire alors, par le moyen de la multiplication et de la division, que ces quatre nombres sont proportionnels ; et, quoiqu'il en soit réellement ainsi, il en parle néanmoins comme d'une chose qui est en dehors de lui ; tandis que lorsqu'il considère la proportionnalité, comme nous l'avons montrée dans le quatrième cas, il dit que la chose est en effet ainsi, car alors elle est en lui, et non hors de lui. Et voilà pour le premier point.

(3) Quant au second effet de la vraie foi, il consiste à nous conduire à la claire connaissance, par laquelle nous aimons Dieu ; et elle nous fait connaître intellectuellement les choses qui sont hors de nous, et non en nous.

(4) Le troisième effet est qu'elle nous donne la connaissance du bien et du mal et nous fait connaître les passions que nous devons réprimer. Et,

comme nous avons montré déjà précédemment que les passions qui naissent de l'opinion peuvent faire beaucoup de mal, il est bon de voir comment le second mode de connaissance nous sert à discerner ce qu'il y a dans ces sortes de passions de bon ou de mauvais. Pour faire ce travail d'une manière convenable, considérons-les, comme nous l'avons déjà fait, mais de plus près, pour pouvoir reconnaître par là quelles sont celles qui doivent être choisies et celles qui doivent être rejetées. Avant d'arriver là, résumons brièvement ce qu'il y a de bon et de mauvais dans l'homme.

(5) Nous avons déjà dit que toutes choses sont nécessaires, et que dans la nature il n'y a ni bien ni mal ; aussi, lorsque nous parlons de l'homme, nous entendons parler de l'idée générale de l'homme, laquelle n'est autre chose qu'un être de raison (*Ens rationis*). L'idée d'un homme parfait, conçue par notre esprit, nous est un motif, quand nous nous observons nous-mêmes, de chercher si nous avons quelque moyen d'atteindre à cette perfection.

(6) C'est pourquoi tout ce qui peut nous conduire à ce but, nous l'appelons *bien* ; tout ce qui nous en éloigne ou n'y conduit pas, *mal*.

(7) Il faut donc, pour traiter du bien et du mal dans l'homme, connaître d'abord l'homme parfait ; car, si je traitais du bien et du mal dans un homme particulier, par exemple Adam, je confondrais l'être réel avec l'être de raison, ce que le philosophe doit soigneusement éviter, pour des raisons que nous dirons plus loin.

(8) En outre, comme la fin d'Adam ou de toute autre créature particulière ne peut nous être connue que par l'événement, il s'ensuit que tout ce que nous disons de la fin de l'homme doit être fondé sur la conception de l'homme parfait [21] : or, comme il s'agit ici d'un pur être de raison (*ens rationis*), nous pouvons en connaître la fin, comme aussi ce qui est bien ou mal pour lui, puisque ce ne sont là que des modes de la pensée.

(9) Pour arriver graduellement à la question, rappelons-nous que les émotions, les affections, les actions de notre âme naissent de nos pensées, et que nous avons divisé nos pensées en quatre espèces : 1° le ouï-dire ; 2° l'expérience ; 3° la foi ; 4° la connaissance claire.

Nous avons vu, en étudiant les effets de ces quatre degrés de connaissance, que la connaissance claire est la plus parfaite de toutes, puisque l'opinion nous induit souvent en erreur, et que la foi vraie n'est bonne que parce qu'elle est le chemin de la connaissance claire et qu'elle

nous excite aux choses qui sont vraiment aimables ; de telle sorte que notre dernière fin, le principal objet de notre science, est la connaissance claire,

(10) qui est diverse selon la diversité des objets qui se présentent : meilleur est l'objet avec lequel elle s'unit, meilleure est la connaissance elle-même ; et ainsi, l'homme le plus parfait est celui qui s'unit à Dieu, le plus parfait des êtres, et qui jouit de lui.

(11) Pour chercher ce qu'il y a de bon et de mal dans les passions, nous les étudierons donc séparément, et d'abord l'admiration, qui, née du préjugé et de l'ignorance, est une imperfection dans l'homme livré à cette passion ; je dis une imperfection, parce que l'admiration ne contient en soi aucun mal positif.

CHAPITRE V
-
De l'amour

(1) L'amour consiste à jouir d'une chose et à s'unir à elle : nous le diviserons donc d'après la nature de son objet, objet dont l'homme cherche à jouir en s'unissant avec lui.

(2) Certains objets sont corruptibles en soi ; d'autres sont incorruptibles par leur cause ; un troisième enfin est éternel et incorruptible par lui-même et par sa propre vertu. Les corruptibles sont les choses particulières qui n'existent pas de toute éternité et qui ont eu un commencement. Les incorruptibles par leur cause, sont les modes universels, dont nous avons déjà dit qu'ils sont les causes des modes particuliers. L'incorruptible par soi est Dieu, ou, ce qui est la même chose, la vérité.

(3) L'amour naît donc de la représentation et de la connaissance que nous avons d'un objet ; et plus l'objet se montre grand et imposant, plus l'amour est grand et imposant en nous.

(4) Nous pouvons nous affranchir de l'amour de deux manières : ou bien par la connaissance d'une chose meilleure, ou bien par l'expérience qui nous apprend que l'objet aimé que nous avons pris pour quelque chose de grand et de magnifique nous apporte beaucoup de douleur, de peine et de dommage.

(5) C’est encore un caractère de l’amour, que nous ne voulons jamais nous affranchir de cette passion absolument (comme nous pouvons le faire pour l’admiration et pour les autres passions) : 1° parce que cela est impossible ; 2° parce qu’il est nécessaire de ne pas nous en affranchir. 1° *Impossible* ; car cela ne dépend pas seulement de nous, mais encore de l’objet ; et, pour que puissions ne pas vouloir aimer et ne pas aimer en effet un objet, il faudrait que cet objet ne nous fût pas préalablement connu. 2° Il est *nécessaire* de ne pas nous affranchir tout à fait de l’amour, parce que, à cause de notre faiblesse, nous ne pourrions exister sans la jouissance de quelque bien auquel nous sommes unis et par lequel nous sommes fortifiés.

(6) De ces trois espèces d’objets, lesquels doivent être recherchés, lesquels rejetés ?

Pour ce qui est des choses corruptibles, quoiqu’il soit nécessaire, avons-nous dit, à cause de la faiblesse de notre nature, que nous aimions quelque bien et que nous nous unissions à lui pour exister, il est certain néanmoins que par l’amour et le commerce de ces choses, nous ne sommes en aucune façon fortifiés, puisqu’elles sont elles-mêmes fragiles, et qu’un boiteux ne peut pas en supporter un autre. Non-seulement elles ne nous sont pas utiles, mais elles nous nuisent : en effet, on sait que l’amour est une union avec un objet que l’entendement nous présente comme bon et imposant ; et nous entendons par union ce qui fait de l’amour et de l’objet aimé une seule et même chose et un seul tout. Celui-là donc est certainement à plaindre qui s’unit avec des choses périssables, car ces choses étant en dehors de sa puissance, et sujettes à beaucoup d’accidents, il est impossible que, lorsqu’elles sont atteintes, lui-même demeure libre. En conséquence, si ceux-là sont misérables qui aiment les choses périssables, même lorsqu’elles ont encore une sorte d’essence, que devons-nous penser de ceux qui aiment les honneurs, le pouvoir, la volupté, qui n’en ont aucune ?

(7) C’est assez pour montrer que la raison nous apprend à nous séparer de ces biens périssables, car, par ce que nous venons de dire, on voit le vice et le poison cachés dans l’amour de ces choses, ce que nous verrons avec encore plus de clarté, en remarquant combien grand et magnifique est le bien que leur jouissance nous fait perdre.

(8) Nous avons dit déjà précédemment que les choses corruptibles sont en dehors de notre puissance ; cependant, qu’on nous comprenne bien : nous n’avons pas voulu faire entendre par là en aucune manière que nous

sommes une cause libre qui ne dépend de rien autre chose que d'elle-même ; mais, lorsque nous disons que certaines choses sont ou ne sont pas en notre puissance, voici ce que nous entendons par là : celles qui sont en notre puissance sont celles que nous effectuons conformément à l'ordre de la nature dont nous faisons partie, et conjointement avec elle : celles qui ne sont pas en notre puissance sont celles qui, étant en dehors de nous, ne sont sujettes à aucun changement par notre fait, parce qu'elles sont absolument séparées de notre essence réelle, telle qu'elle a été déterminée par la nature.

(9) Passons à la seconde classe d'objets, ceux qui, quoiqu'éternels et incorruptibles, ne le sont pas cependant par leur propre vertu. Le plus simple examen nous apprend que ces objets ne sont autres que les modes qui dépendent immédiatement de Dieu : leur nature étant telle, ils ne peuvent être compris par nous sans que nous ayons en même temps un concept de Dieu, dans lequel aussitôt, puisqu'il est parfait, notre amour doit nécessairement se reposer ; en un mot, il est impossible, si nous usons bien de notre entendement, que nous négligions d'aimer Dieu, ce dont les raisons sont assez claires. En effet :

(10) 1° Nous savons par expérience que Dieu seul a une essence et que les autres choses n'en ont pas, mais ne sont que des modes ; or les modes ne peuvent être bien compris sans l'essence dont ils dépendent immédiatement, et nous avons montré plus haut que si, pendant que nous aimons quelque chose, nous venons à rencontrer une autre chose meilleure, nous nous tournons vers celle-ci et abandonnons la première ; d'où il suit de toute évidence que lorsque nous apprenons à connaître Dieu, qui a en lui seul toute perfection, nous devons l'aimer nécessairement.

(11) 2° Si nous usons bien de notre entendement dans la connaissance des choses, nous devons les connaître dans leurs causes ; et, comme Dieu est la première cause de toutes choses, la connaissance de Dieu doit précéder logiquement la connaissance de toutes les autres choses, parce que la connaissance des autres choses doit résulter de la connaissance de la première cause. Maintenant, comme l'amour vrai naît toujours de l'opinion que nous avons de la bonté et de l'excellence de l'objet, sur quel autre objet l'amour peut-il se porter avec plus de force que sur le Seigneur notre Dieu, puisqu'il est seul un bien excellent et parfait ?

(12) Nous voyons donc comment nous devons fortifier notre amour, et comment il doit se reposer en Dieu.

Ce qu’il nous reste à dire sur l’amour viendra mieux à sa place quand nous traiterons de la dernière espèce de connaissance.

Passons à la recherche que nous avons promise, à savoir quelles passions doivent être recherchées, quelles rejetées.

CHAPITRE VI
-
De la haine

(1) La haine est une propension à repousser ce qui nous a causé une peine ou un dommage.

Remarquons que nous pouvons exercer notre activité de deux manières, avec ou sans passion : avec passion, comme on le voit communément chez les maîtres à l’égard de leurs serviteurs qui ont fait quelques fautes, ce qui d’ordinaire provoque leur colère ; sans passion, comme on le raconte de Socrate, qui, lorsqu’il était forcé de châtier son esclave pour le corriger, attendait qu’il ne fût plus irrité dans son âme contre cet esclave.

(2) Puisque nous voyons que nos actions peuvent être faites par nous avec ou sans passion, il s’ensuit qu’il doit être possible pour nous d’écarter, sans émotion de notre part, quand il est nécessaire, les choses qui nous font ou qui nous ont fait obstacle. Et, dès lors, quel est le mieux de s’éloigner des choses avec haine et aversion, ou d’apprendre à les supporter par la force de la raison et sans trouble de l’âme, ce que nous tenons pour possible ? D’abord, il est certain qu’il ne peut pour nous résulter aucun mal de ce que nous traiterons les choses que nous avons à faire sans colère et sans émotion. Or, comme il n’y a pas de milieu entre le bien et le mal, nous voyons que, s’il est mauvais d’agir avec passion, il sera bon d’agir sans elle.

(3) Voyons maintenant s’il y a quelque chose de mal à rejeter les choses avec haine et aversion.

Pour la haine qui naît de l’opinion, il est sûr qu’elle ne doit avoir aucune place en nous, car nous savons qu’une seule et même chose peut nous paraître bonne dans un temps et mauvaise dans un autre, comme on le voit pour les médicaments.

Reste à savoir si la haine vient toujours de l’opinion, et si elle ne peut pas naître aussi en nous de la connaissance vraie. Pour résoudre cette question,

il est bon d'expliquer clairement ce que c'est que la haine, et de la distinguer de l'aversion.

(4) La haine est l'émotion de l'âme qui s'élève contre quelqu'un qui nous a fait du mal avec connaissance et intention.

L'aversion est l'émotion qui s'élève dans l'âme contre une chose à cause du tort et du dommage que nous croyons, ou que nous savons venir de la nature de cette chose. Je dis : *de sa nature*, parce que, lorsqu'il n'en est pas ainsi, si nous recevons d'une chose quelque tort ou dommage, nous n'avons pas d'aversion pour elle ; bien plus, nous pouvons nous en servir pour notre utilité : par exemple, celui qui est blessé par une pierre ou un couteau n'a pas pour eux de l'aversion.

(5) Cela posé, voyons les effets de l'une et de l'autre.

De la haine procède la tristesse, et d'une grande haine la colère, laquelle non-seulement, comme la haine, cherche à éviter ce qu'elle hait, mais encore à le détruire, s'il est possible ; et enfin de cette grande haine procède l'envie.

De l'aversion naît une certaine tristesse, parce que nous nous efforçons de nous priver d'une chose qui, étant réelle, a quelque essence et par conséquent quelque perfection.

(6) Par là, il est facile de comprendre que si nous usons bien de notre raison, nous ne pouvons avoir de haine ni d'aversion contre aucune chose, parce qu'en agissant ainsi nous nous priverions nous-mêmes de la perfection qui est dans cette chose. La raison nous enseigne aussi que nous ne pouvons avoir de haine contre personne : en effet, pour tout ce qui est dans la nature, si nous voulons en tirer quelque chose, nous devons nous efforcer de le changer en mieux, soit pour notre âme, soit pour la chose elle-même.

(7) Et comme, de tous ces objets que nous connaissons, l'homme parfait nous est le meilleur, c'est aussi le mieux pour nous et pour tous les autres hommes que nous essayions de les élever à cette perfection, car alors nous retirerons d'eux le plus grand fruit, comme eux de nous-mêmes. Le moyen pour cela est de les traiter toujours comme nous sommes avertis de le faire par notre bonne conscience, parce que jamais elle ne nous conduit à notre perte, mais au contraire à notre béatitude et à notre salut.

(8) Terminons en disant que la haine et l'aversion ont en elles autant d'imperfection que l'amour a de perfection, car celui-ci tend toujours à changer les choses en mieux ; il tend vers l'accroissement et la force, qui est une perfection ; tandis que la haine tend à la destruction, à l'affaiblissement, à l'annihilation : ce qui est l'imperfection même.

CHAPITRE VII
-
Du désir et de la joie

(1) Après avoir vu comment la haine et l'admiration se comportent, et avoir montré avec certitude que jamais ces passions ne peuvent trouver place dans ceux qui usent bien de leur entendement, nous poursuivrons de la même manière, et nous traiterons des autres passions. Pour commencer, les premières que nous avons à étudier sont le désir et la joie ; or, comme elles naissent des mêmes causes que celles d'où provient l'amour, nous n'avons rien autre chose à dire qu'à nous souvenir de ce que nous avons dit déjà de cette passion ; bornons-nous donc là sur ce sujet.

(2) Ajoutons-y la tristesse, de laquelle nous pouvons dire qu'elle ne naît que de l'opinion et de l'imagination qui vient à la suite de l'opinion, car elle procède de la perte de quelque bien.

Nous avons déjà dit que tout ce que nous faisons doit servir à notre amélioration et à notre progrès. Or, il est certain que lorsque nous sommes tristes, nous sommes incapables de rien faire de tel ; c'est pourquoi nous devons nous délivrer de la tristesse, ce que nous pouvons faire en cherchant le moyen de récupérer le bien perdu, si cela est en notre pouvoir ; sinon, il est nécessaire de renoncer à la tristesse, dans la crainte de tomber dans toutes les misères que la tristesse entraîne après elle, et c'est ce qu'il faut faire avec joie, car il serait insensé de vouloir recouvrer ou accroître un bien par le moyen d'un mal volontaire et persistant.

(3) Enfin, quiconque use bien de son entendement doit tout d'abord nécessairement connaître Dieu, puisque, comme nous l'avons prouvé, Dieu est le bien suprême et qu'il est même tout bien. D'où il suit incontestablement que quiconque use bien de son entendement ne peut pas tomber dans la tristesse. Comment cela ? C'est qu'il se repose dans le bien qui est tout bien, toute joie et toute suavité.

CHAPITRE VIII
-
De l’estime et du mépris

(1) Nous traiterons maintenant de l’estime et du mépris, de la générosité et de l’humilité (vraie), de l’orgueil et de l’humilité basse, ou abjection.

Pour démêler ce qu’il y a de bon ou de mauvais dans ces passions, nous les prendrons l’une après l’autre comme elles se présentent devant nous.

(2) L’*estime* et le *mépris* se rapportent à quelque objet, qui nous parait ou grand ou petit, soit en dedans soit en dehors de nous.

(3) La *générosité* ne s’étend pas au-delà de nous-mêmes, et appartient seulement à celui qui, n’ayant aucune autre passion et sans exagérer l’estime le soi, juge sa propre perfection d’après sa vraie valeur.

(4) L’*humilité* a lieu lorsque quelqu’un, sans aller jusqu’au mépris de soi-même, connaît sa propre imperfection ; cette passion ne s’étend pas non plus au-delà de nous-mêmes.

(5) L’*orgueil* est la passion par laquelle l’homme s’attribue une perfection qu’il n’a pas.

(6) L’*abjection* est celle par laquelle il s’attribue une imperfection qu’il n’a pas. Je ne parle pas ici des hypocrites, qui ne pensent réellement pas ce qu’ils disent et qui ne s’humilient que pour tromper les autres, mais seulement de ceux qui croient trouver en eux les imperfections qu’ils s’attribuent.

(7) Cela posé, il est facile de voir ce qu’il y a de bon ou de mauvais dans chacune de ces passions.

Quant à la générosité et à l’humilité, elles manifestent elles-mêmes leur excellence : car celui qui est animé de ces passions connaît sa perfection et son imperfection, selon leur vraie valeur, ce qui, comme la raison nous l’enseigne, est le seul moyen de nous conduire à la perfection véritable. En effet, dès que nous connaissons bien notre puissance et notre perfection, nous voyons clairement ce que nous avons à faire pour atteindre à notre vraie fin ; et de même, connaissant notre impuissance et nos défauts, nous voyons ce que nous devons éviter.

(8) Pour l'orgueil et l'abjection, leurs définitions nous font voir assez qu'elles naissent évidemment de l'opinion, car l'une consiste à s'attribuer une perfection qu'on n'a pas, et l'autre au contraire.

(9) Il résulte donc de là que la générosité et l'humilité sont des passions bonnes, et l'orgueil et l'abjection des passions mauvaises. Par les premières, l'homme n'est pas seulement déjà en bon état ; mais encore ce sont des degrés qui nous conduisent à notre salut ; celles-là, au contraire, non-seulement nous détournent de notre perfection, mais elles nous conduisent à notre ruine. L'abjection nous empêche de faire ce que nous devons faire pour devenir parfaits, comme nous le voyons dans les sceptiques, qui, niant que l'homme puisse atteindre aucune vérité, renoncent eux-mêmes, par cette négation, à toute vérité ; tandis que l'orgueil, au contraire, nous pousse à rechercher des choses qui nous conduisent tout droit à notre ruine, comme on le voit dans ceux qui ont pensé ou qui pensent être en commerce surnaturel avec la Divinité, et qui, ne craignant aucun péril, prêts à tout, bravant le feu et l'eau, périssent ainsi misérablement.

(10) Quant à l'estime et au mépris, nous n'avons rien de plus à en dire, sinon qu'on veuille bien se souvenir de ce que nous avons dit précédemment de l'amour.

CHAPITRE IX
-
De l'espérance et de la crainte
De la sécurité et du désespoir
De l'intrépidité, de l'audace et de l'émulation
De la consternation et de la pusillanimité, et enfin de l'envie

(1) Pour distinguer, parmi ces différentes passions, celles qui sont utiles et celles qui peuvent être funestes, il faut porter notre attention sur les idées que nous nous faisons des choses futures et chercher si elles sont elles-mêmes bonnes ou mauvaises.

(2) Les idées que nous avons des choses se rapportent :

1° Soit aux choses elles-mêmes.

2° Soit à celui qui possède ces idées.

Les idées qui ont rapport aux choses elles-mêmes sont les suivantes :

1° Ou bien les choses nous paraissent comme possibles, c'est-à-dire comme pouvant être ou n'être pas ;

2° Ou bien comme nécessaires. Voilà pour les choses.

Les idées qui ont rapport à celui qui possède les idées sont :

1° ou bien qu'il faut faire telle chose pour que l'événement arrive ;

2° ou bien qu'il faut faire telle autre pour qu'il n'arrive pas.

(3) C'est de ces diverses idées que naissent toutes les passions que nous avons nommées.

Lorsque nous considérons une chose future comme bonne et possible, l'âme acquiert cet état d'esprit que nous appelons *espérance*, qui n'est autre chose qu'une espèce de joie à laquelle est mêlée un peu de tristesse.

Lorsque nous considérons au contraire comme possible une chose mauvaise, il naît dans notre âme cet état d'esprit que nous appelons la *crainte*.

Si la chose future apparaît comme bonne et comme nécessaire nous éprouvons une sorte de tranquillité d'âme, qui s'appelle sécurité, espèce de joie â laquelle ne se mêle aucune tristesse, ce qui est le contraire de l'espérance.

Si la chose nous paraît à la fois nécessaire et mauvaise, l'état d'esprit qui en résulte est le *désespoir*, qui n'est autre chose qu'une certaine espèce de tristesse.

(4) Après avoir parlé de ces passions et donné leur définition sous forme affirmative, nous pouvons maintenant réciproquement les définir d'une manière négative ; ainsi, on dira que l'espérance consiste à croire que tel mal n'arrivera pas ; la crainte, que tel bien n'arrivera pas ; la sécurité consistera dans la certitude que tel mal n'arrivera pas, et le désespoir enfin dans la certitude que tel bien n'arrivera pas.

(5) En voilà assez sur les passions, en tant qu'elles naissent des idées qui ont rapport aux choses elles-mêmes ; parlons de celles qui naissent des idées dans leur rapport à celui qui les possède. Par exemple, lorsqu'il est urgent que nous fassions quelque action et que nous ne pouvons nous y décider, l'état d'esprit qui en résulte s'appelle *fluctuation*.

Lorsque l'âme se résout virilement à faire une chose qu'elle considère comme possible, c'est ce que nous appelons *intrépidité*.

Si l'âme a résolu d'accomplir une action difficile, c'est l'*audace*.

Si elle veut accomplir une chose par la raison qu'un autre homme en a fait autant, c'est l'*émulation*.

Lorsque l'on sait ce qu'il faut entreprendre, soit pour obtenir un bien, soit pour éloigner un mal, et qu'on ne s'y décide pas, c'est la *pusillanimité*, qui, poussée à un degré extrême, devient *consternation*.

L'effort que l'on fait de jouir à soi seul d'un bien acquis et de se le conserver s'appelle *envie*.

(6) Maintenant que nous savons comment ces passions naissent, il nous est facile de dire quelles sont celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises.

Quant à l'espérance, la crainte, la sécurité, le désespoir et l'envie, il est évident que toutes ces passions naissent d'une fausse opinion, puisque nous avons démontré que toutes choses ont leurs causes nécessaires et par conséquent qu'elles arrivent comme elles doivent arriver. Il semble que dans cet ordre inviolable, dans cette série de causes et d'effets, il puisse y avoir place pour la sécurité et le désespoir ; il n'en est rien cependant, parce que la sécurité et le désespoir ne seraient pas possibles, s'ils n'avaient été précédés de l'espérance et de la crainte, car c'est lorsque quelqu'un attend une chose qu'il croit bonne, qu'il éprouve ce qu'on appelle l'espoir; et c'est lorsqu'il est assuré de posséder ce bien présumé, qu'il éprouve ce que nous appelons sécurité ; et, ce que nous affirmons de la sécurité nous l'affirmons aussi du désespoir. De ce que nous avons dit de l'amour on doit conclure qu'aucune de ces passions ne peut se trouver dans l'homme parfait. En effet, elles supposent des choses auxquelles, d'après leur nature instable, nous ne devons ni nous attacher (en vertu de notre définition de l'amour), ni nous soustraire (en vertu de notre définition de la haine) : or cet attachement ou aversion se rencontrent nécessairement dans l'homme qui est livré à ces passions.

(7) Pour la fluctuation, la pusillanimité, la consternation, elles révèlent assez, par leur nature propre, leur imperfection : car, si elles peuvent nous être accidentellement utiles, ce n'est pas par elles-mêmes et c'est seulement d'une manière négative ; par exemple, si quelqu'un espère quelque chose

qu'il tient pour bon et qui cependant ne l'est pas, et que par pusillanimité et incertitude il manque de courage nécessaire pour acquérir cette chose, ce n'est que négativement et par accident qu'il est délivré du mal qu'il croyait un bien. C'est pourquoi ces passions ne peuvent avoir aucune place dans un homme qui se conduit par la loi de la pure raison.

(8) Enfin, pour ce qui est de l'intrépidité, de l'audace et de l'émulation, nous n'avons rien de plus à en dire que ce que nous avons dit déjà de l'amour et de la haine.

CHAPITRE X
-
Du remords et du repentir

(1) Nous parlerons brièvement de ces deux passions, qui naissent l'une et l'autre de la précipitation, car le remords vient de ce que nous faisons quelque action dont nous doutons si elle est bonne ou mauvaise ; et, quant au repentir, il naît de ce que nous avons fait quelque chose de mal.

(2) Quoiqu'il puisse arriver que le remords et le repentir contribuent à ramener au bien des hommes doués de raison, mais qui se sont égarés parce que l'habitude de vivre conformément à la raison leur fait défaut, et quoiqu'on puisse conclure de là (comme on le fait généralement) que ces passions sont bonnes, cependant si nous considérons bien la chose, nous verrons que ces sentiments non-seulement ne sont pas bons, mais encore qu'ils sont nuisibles et par conséquent mauvais. Il est évident en effet qu'en général c'est bien plus par la raison et par l'amour de la vérité que par le remords et le repentir que nous revenons au bien. Ils sont nuisibles et mauvais, parce qu'ils sont des espèces de la tristesse, dont l'imperfection a été démontrée plus haut ; et nous devons autant que possible l'éviter et nous en affranchir.

CHAPITRE XI
-
De la raillerie et de la plaisanterie

(1) La raillerie et la plaisanterie naissent d'une fausse opinion et manifestent une imperfection soit dans le railleur, soit dans le raillé. Elles reposent sur une fausse opinion, parce qu'on suppose que celui dont on se

moque est la première cause de ses actions et qu'elles ne dépendent pas (comme les autres choses) de la nature de Dieu d'une manière nécessaire. Elles supposent une imperfection dans le moqueur, car de deux choses l'une : ou la chose dont il se moque mérite la raillerie, ou elle ne la mérite pas ; si elle ne la mérite pas, c'est évidemment un travers de railler ce qui n'est pas à railler ; si elle la mérite, c'est donc que le railleur reconnaît dans sa victime une imperfection quelconque ; mais alors ce n'est pas par la raillerie, mais par de bons conseils, qu'on doit chercher à le corriger.

(2) Quant au rire, il appartient à l'homme, en tant qu'il remarque en lui-même quelque chose de bon : c'est donc une espèce de joie, et nous n'avons rien à en dire que ce que nous avons dit de la joie ; je parle de ce rire qui part d'une certaine idée, et non de celui qui est excité par le mouvement des esprits et qui n'a aucun rapport au bien et au mal.

(3) Enfin, nous n'avons rien à dire de l'envie, de la colère et de l'indignation, si ce n'est qu'on veuille bien se souvenir de ce que nous avons dit sur la haine.

CHAPITRE XII
-
De l'honneur, de la honte, de la pudeur et de l'impudence

(1) L'*honneur* est une espèce de joie que l'homme ressent en lui-même, lorsqu'il voit ses actes loués et estimés par les autres hommes, sans aucun espoir de lucre ou d'utilité.

La *honte* est une sorte de tristesse qui naît dans l'homme quand il voit ses actions méprisées par autrui, sans aucune crainte de dommage ou d'incommodité.

L'*impudence* est le manque ou le rejet de toute honte, non par des motifs de raison, mais soit par ignorance (comme chez les enfants et les sauvages), soit parce qu'un homme, tenu par les autres en grand mépris, en est venu lui-même à tout mépriser sans aucun scrupule.

(2) Ces passions étant une fois connues, nous connaissons par là même le vide et l'imperfection qu'elles renferment. Pour ce qui est de l'honneur et de la honte, non-seulement ces passions sont inutiles ; mais encore, en tant qu'elles reposent sur l'amour de soi et sur l'opinion que l'homme est la

première cause de ses actions et qu'il mérite l'éloge ou le blâme, elles sont funestes et doivent être rejetées.

(3) Je ne dis pas qu'il faut vivre au milieu des hommes comme on vivrait en dehors d'eux, là où il n'y aurait place ni pour l'honneur ni pour la honte ; j'accorde au contraire que non-seulement il nous est permis de faire usage de ces passions, lorsque nous pouvons les employer à l'utilité de notre prochain et pour son amendement, mais encore qu'à cet effet nous pouvons restreindre notre liberté (j'entends la liberté parfaite permise). Par exemple, si quelqu'un s'habille magnifiquement pour se faire admirer, il cherche un honneur qui a sa source dans l'amour de soi, sans aucune préoccupation pour son prochain ; mais si un homme voit sa sagesse (par laquelle il pourrait être utile à son prochain) dédaignée et foulée aux pieds parce qu'il est humblement vêtu, il aura raison, pour venir en aide aux autres hommes, de choisir un vêtement qui n'offense pas les yeux, et de se rendre semblable à son prochain pour se concilier sa bienveillance.

Quant à l'impudence, elle est de telle nature que sa définition seule suffit pour en faire voir le défaut.

CHAPITRE XIII
-
De la faveur (bienveillance), de la gratitude et de l'ingratitude

(1) Les deux premières de ces passions sont des affections de l'âme qui nous portent à rendre ou à faire du bien à notre prochain. Je dis *rendre*, lorsque nous faisons du bien à notre tour à celui qui nous en a fait le premier ; je dis *faire*, lorsque c'est nous-mêmes qui avons obtenu quelque bien.

(2) Quoique la plupart des hommes pensent que ces passions sont bonnes, néanmoins je ne crains pas de dire qu'elles ne conviennent pas à l'homme parfait, car l'homme parfait est poussé seulement par la nécessité, sans l'influence de nulle autre cause, à venir en aide à son voisin : c'est pourquoi il se voit d'autant plus obligé envers les scélérats, qu'il découvre en eux plus de misère

(3) L'ingratitude est le mépris ou le rejet de toute gratitude, comme l'impudence de toute pudeur ; et cela sans un motif quelconque de raison,

mais uniquement par avidité, ou par excès d'amour de soi : c'est pourquoi elle n'a pas de place dans l'homme parfait.

CHAPITRE XIV
-
Du regret

(1) La dernière des passions dont nous ayons à traiter est le regret, qui est une espèce de tristesse d'un bien perdu que nous désespérons de recouvrer. Cette passion nous manifeste tout d'abord l'imperfection qu'elle renferme ; et il nous suffit de la considérer pour la déclarer immédiatement mauvaise ; puisque nous avons suffisamment prouvé qu'il est mauvais en soi de s'attacher et de s'enchaîner aux choses qu'il est si facile de perdre et que nous n'avons pas comme nous voulons ; de plus, comme elle est une espèce de tristesse, il faut l'éviter, ainsi que nous l'avons montré en traitant de la tristesse.

(2) Je crois donc avoir assez montré et démontré que c'est seulement la foi vraie et la raison qui nous conduisent à la connaissance du bien et du mal. Et maintenant, si, comme nous le ferons voir, la première et principale cause de toutes ces passions est la connaissance, on verra clairement qu'en usant bien de notre entendement et de notre raison, nous ne tomberons jamais dans ces passions. Je dis notre entendement, parce que je pense que la raison seule n'a pas assez de force pour nous délivrer en cette circonstance de toutes ces passions, comme nous le ferons voir en son lieu.

(3) Cependant, il est important encore de remarquer d'une manière générale que toutes les passions bonnes sont de telle nature que sans elles nous ne pouvons ni exister ni subsister, et par conséquent qu'elles nous appartiennent essentiellement, par exemple l'amour, le désir et tout ce qui appartient à l'amour.

Il en est tout autrement de celles qui sont mauvaises et aptes à détruire : non-seulement nous pouvons être sans elles, mais encore c'est seulement lorsque nous sommes délivrés d'elles que nous sommes ce que nous devons être.

(4) Pour parler encore plus clairement, remarquons que le fondement de tout bien et de tout mal est l'amour, suivant qu'il tombe sur tel ou tel objet : car si nous n'aimons pas l'objet qui, avons nous dit, est le seul digne d'être

aimé, à savoir Dieu, si nous aimons au contraire les choses qui par leur nature propre sont périssables, il s'ensuit nécessairement (ces objets étant exposés à tant d'accidents et même à l'anéantissement) que nous éprouvons la haine et la tristesse après le changement de l'objet aimé, la haine lorsque quelqu'un nous l'enlève, la tristesse lorsque nous le perdons. Si au contraire l'homme arrive à aimer Dieu, qui est et demeure éternellement inaltérable, il lui devient alors impossible de tomber dans cette fange des passions : car nous avons établi comme une règle fixe et inébranlable que Dieu est la première et unique cause de tout notre bien et le libérateur de tous nos maux.

(5) Enfin il est encore à remarquer que seul l'amour est infini, c'est-à-dire que plus il s'accroît, plus nous sommes parfaits, puisque, son objet étant infini, il peut toujours grandir, ce qui ne se rencontre dans aucune autre chose ; et c'est ce qui nous servira plus tard (dans notre 23° chapitre) à prouver l'immortalité de l'âme, et nous expliquerons de quelle nature elle peut être.

Maintenant, après avoir parlé de tout ce qui concerne les effets de la troisième espèce de connaissance, à savoir la vraie foi, nous passerons aux effets du quatrième et dernier mode, dont nous n'avons pas encore parlé.

CHAPITRE XV
-
Du vrai et du faux

(1) Pour bien comprendre comment le quatrième degré de la connaissance nous fait connaître le vrai et le faux, nous devons donner d'abord une définition de l'un et de l'autre.

La vérité est l'affirmation et la négation d'une chose, laquelle convient avec cette chose.

Le faux est l'affirmation ou la négation d'une chose, laquelle ne convient pas avec cette chose.

(2) Maintenant, comme l'une et l'autre, à savoir l'affirmation et la négation, sont de purs modes de la connaissance, il n'y a pas d'autre différence entre l'idée vraie et l'idée fausse, si ce n'est que l'une convient avec la chose et que l'autre ne convient pas, et elles ne diffèrent ainsi qu'au point de vue logique et non réellement. S'il en est ainsi, on peut demander

avec raison : Quel avantage l'un a-t-il de posséder la vérité, quel dommage y a-t-il pour l'autre d'être dans l'erreur ? Ou encore : Comment l'un peut-il savoir que son concept ou son idée conviennent mieux que celui ou celle les autres ? En un mot, d'où vient que l'un se trompe et l'autre non ?

(3) A quoi l'on peut répondre que les choses claires non-seulement se font connaître elles-mêmes, mais encore font connaître le faux, si bien que ce serait une grande folie de se demander comment nous pouvons nous assurer de la vérité. Car, puisque nous supposons que ce sont les choses les plus claires, il ne peut pas y avoir d'autre clarté qui les rende plus claires, la vérité ne pouvant être rendue claire que par la vérité, c'est-à-dire par elle-même, comme aussi la fausseté n'est claire que par la vérité ; mais jamais la fausseté n'est éclaircie et prouvée par elle-même. Celui-là donc qui possède la vérité ne peut pas douter qu'il ne la possède ; au contraire, celui qui est attaché au faux et à l'erreur peut se faire l'illusion qu'il est dans la vérité, comme celui qui rêve peut bien se figurer qu'il veille ; mais celui qui veille ne peut jamais penser qu'il rêve.

Cela posé, on s'explique dans une certaine mesure ce que nous avons dit, à savoir que Dieu est la vérité, et que la vérité est Dieu.

(4) Quant à la cause pour laquelle l'un a plus conscience de la vérité que l'autre, cela vient de ce que, dans le premier, l'idée de l'affirmation ou de la négation qui convient avec la nature de la chose a plus de réalité (d'essence).

(5) Pour bien entendre cela, il faut remarquer que le comprendre (quoique le mot paraisse indiquer le contraire) est un fait purement passif, c'est-à-dire que notre âme est modifiée de telle manière qu'elle éprouve certains modes de connaissance qu'elle n'avait pas auparavant. C'est pourquoi si quelqu'un, étant affecté par la totalité de l'objet, reçoit telle forme ou tel mode de penser, il est clair qu'il acquiert une autre perception de la forme ou de la qualité de cet objet que celui qui n'a pas subi l'action d'un aussi grand nombre de causes, et qui est déterminé à affirmer ou à nier par une action moindre et plus légère, ayant pris connaissance de cet objet par de moins nombreuses ou de moins importantes affections.

(6) D'où l'on voit la perfection de celui qui est dans la vérité, au prix de celui qui n'y est pas : l'un étant plus facile à se laisser modifier, et l'autre moins, il s'ensuit que celui-ci a plus de constance et plus d'être que l'autre ;

de plus les modes de penser, qui conviennent avec les choses, ayant été déterminés par un plus grand nombre de causes, ont plus de constance et d'essence ; et comme ils conviennent en tout avec la chose, il est impossible qu'en aucun temps ils soient modifiés, ou souffrent aucun changement du côté de la chose, puisque nous avons vu que l'essence des choses est immuable : or c'est ce qui n'a pas lieu dans le faux. Cela dit, nous avons assez répondu à la présente question.

CHAPITRE XVI
-
De la volonté

(1) Sachant maintenant ce que c'est que le bien et le mal, le vrai et le faux, et en quoi consiste le bonheur de l'homme parfait, il est temps de venir à la connaissance de nous-mêmes et de voir si pour arriver à ce bonheur nous sommes libres ou nécessités.

Il faut demander d'abord à ceux qui admettent l'existence d'une volonté, ce que c'est que cette volonté et en quoi elle se distingue du désir.

(2) Nous appelons désir cette inclination de l'âme qui la porte vers ce qu'elle reconnaît comme un bien. Avant donc que notre désir se porte extérieurement vers quelque objet, il a fallu d'abord porter un jugement, à savoir que telle chose est bonne. C'est cette affirmation prise d'une manière générale comme puissance d'affirmer ou de nier qui s'appelle la volonté[22].

(3) Voyons donc si cette affirmation a lieu en nous librement ou nécessairement, c'est-à-dire si, lorsque nous affirmons ou nions quelque chose, nous le faisons sans y être contraints par aucune cause externe. Nous avons déjà démontré que la chose, qui n'est pas conçue par elle-même, dont l'essence n'enveloppe pas l'existence, doit avoir nécessairement une cause externe, et qu'une cause qui doit produire quelque action, la produit d'une manière nécessaire. Il s'ensuit évidemment que la puissance de vouloir ceci ou cela, d'affirmer ceci ou cela, qu'une telle puissance, dis-je, doit venir d'une cause extérieure[23], et d'après la définition que nous avons donnée de la cause, qu'une telle cause ne peut être libre.

(4) Cela ne satisfera probablement pas quelques-uns, plus habitués à occuper leur esprit avec des êtres de raison qu'avec les choses particulières qui seules existent réellement dans la nature : en conséquence de quoi ils

traitent ces êtres de raison non comme tels, mais comme des êtres réels. Car, l’homme ayant telle ou telle volition, il en fait un mode général (de penser) qu’il appelle volonté, de même que de l’idée de tel ou tel homme particulier il se fait une idée générale de l’homme ; et, comme il ne sait pas séparer les êtres réels des êtres de raison, il s’ensuit qu’il considère ceux-ci comme des choses réelles, et ainsi il se considère comme étant lui-même une cause, comme il arrive dans la question dont nous parlons. Car on se demande pourquoi l’homme veut ceci ou cela, et la réponse est : parce qu’il a une volonté. Cependant la volonté, comme nous l’avons dit, n’étant que l’idée généralisée de telle ou telle volition particulière, n’est par conséquent qu’un mode de la pensée, un *ens rationis* et non un *ens reale* ; rien par conséquent ne peut être causé par là, car rien ne vient de rien. Si donc la volonté n’est pas une chose dans la nature, mais seulement une fiction, il n’y aura pas lieu de se demander si elle est libre ou non.

(5) Maintenant, s’agit-il de telle ou telle volition particulière, c’est-à-dire de l’affirmation et de la négation, pour savoir si nous sommes libres ou non, il suffit de se souvenir que l’acte de connaître est une pure passion, de sorte que nous n’affirmons, ne nions jamais quoi que ce soit de quelque chose ; mais c’est la chose elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d’elle-même.

(6) Plusieurs se refusent à nous accorder cela, persuadés qu’ils peuvent à volonté affirmer ou nier d’un objet quelque chose d’autre que ce qu’ils ont dans l’esprit ; mais cela vient de ce qu’ils ne font pas de différence entre l’idée d’une chose dans l’esprit et les mots par lesquels elle est exprimée. Il est vrai que lorsque quelque raison nous y porte, nous pouvons, soit par des mots, soit par tout autre moyen, communiquer aux autres sur une chose une pensée différente de celle que nous avons réellement. Mais il est impossible que nous-mêmes, par le moyen des mots ou de tout autre signe, nous sentions autre chose que ce que nous sentons : ce qui est clair pour tous ceux qui font attention à leur intelligence, abstraction faite de l’usage des signes.

(7) On pourra nous objecter que, si c’est la chose elle-même qui en nous se nie ou s’affirme (et non pas nous-mêmes qui nions ou affirmons), s’il en est ainsi, rien ne peut être nié ou affirmé qui ne soit d accord avec la chose ; et alors, par conséquent, il ne peut y avoir aucune fausseté, car le faux consiste, avons-nous dit, en ce que l’on affirme ou l’on nie d’une chose ce

qui ne s'accorde pas avec elle, c'est-à-dire précisément avec ce qu'elle ne nie pas ou n'affirme pas d'elle-même. Mais je pense que, si l'on fait attention à tout ce que nous avons dit, sur le vrai et sur le faux, on trouvera que cette objection a été suffisamment réfutée. En effet, avons-nous dit, c'est l'objet qui est la cause de ce qui est affirmé ou nié de lui, du vrai comme du faux : seulement le faux consiste en ce que nous n'apercevons d'un objet qu'une partie, et que nous nous figurons que c'est l'objet lui-même tout entier qui nie ou affirme telle chose de lui-même considéré comme tout : ce qui arrive surtout dans les âmes faibles, qui reçoivent facilement, par la plus faible action de l'objet, une idée dans leur âme, en dehors de laquelle ils ne peuvent rien affirmer ou nier.

(8) Enfin on dira encore qu'il y a bien des choses que nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir, comme par exemple affirmer ou nier, dire la vérité ou ne pas la dire. Cette objection vient de ce que l'on ne distingue pas assez le désir de la volonté. Car, quoique l'un et l'autre soient une affirmation ou une négation d'une chose, elles diffèrent cependant en ce que la dernière est dite sans aucun égard à ce qu'il peut y avoir de bon et de mauvais dans la chose, et le premier au contraire a égard à ce point de vue ; c'est pourquoi le désir, même après l'affirmation et la négation que nous avons faite d'une chose, demeure encore, à savoir le désir d'obtenir ce que nous avons senti ou affirmé être bon, de telle sorte que la volonté peut bien exister sans désir, mais non le désir sans la volonté.

(9) Donc toutes les actions dont nous avons parlé, en tant qu'elles sont accomplies par la raison sous la forme du bien, ou rejetées par elle sous la forme du mal, ne peuvent être rangées que dans les inclinations de l'âme que l'on nomme désirs, et non sous la catégorie et le nom de volonté.

CHAPITRE XVII
-
De la différence entre la volonté et le désir

(1) Puisqu'il est évident que nous n'avons aucun libre arbitre pour l'affirmation et la négation, nous avons maintenant à chercher la vraie différence entre la volonté et le désir, en un mot à déterminer ce qui est, à proprement parler, la volonté (en latin *voluntas*).

(2) D'après la définition d'Aristote, le désir (appétit) semble être un genre qui comprend deux espèces : car il dit que la volonté est l'inclination

que les hommes ont pour le bien ou l'apparence du bien : d'où il suit, à ce qu'il me semble, qu'il range sous le nom d'appétits toutes les inclinations, tout aussi bien les bonnes que les mauvaises ; mais quand l'inclination a le bien pour objet, ou que celui qui en est possédé est trompé par l'apparence du bien, c'est alors ce qu'il nomme *voluntas* ou bonne volonté. Si au contraire elle est mauvaise (comme lorsque nous voyons chez un autre homme une inclination pour un objet réellement mauvais), c'est ce qu'il nomme alors volupté ou mauvaise volonté : de telle sorte que l'inclination de l'âme n'est pas une tendance à affirmer ou à nier, mais un désir d'acquérir quelque chose, sous l'apparence du bien, ou d'éviter le mal.

(3) Maintenant, il nous reste à rechercher si ce désir est libre ou n'est pas libre. La conclusion résulte déjà de ce que nous avons dit, à savoir que le désir dépend de la représentation, et que cette représentation doit avoir une cause extérieure ; c'est ce qui résulte encore de ce que nous avons dit de la volonté : mais il nous reste à montrer que le désir en lui-même n'est pas libre.

(4) Quoique la plupart des hommes voient bien que la connaissance qu'ils ont des choses est un intermédiaire par lequel leur appétit passe d'un objet à un autre, ils ne remarquent pas cependant quelle cause détermine ainsi ce changement d'objet. Mais, pour faire voir que l'inclination en nous n'est pas libre, et nous mettre devant les yeux d'une manière vive ce que peut être le penchant qui nous entraîne et nous fait passer d'objet en objet, représentons-nous un enfant qui, pour la première fois, est saisi de la perception d'un objet : par exemple, je lui montre une sonnette qui produit un son agréable à son oreille et lui inspire le désir de la posséder ; voyez s'il peut s'affranchir de cette passion et de ce désir ? Si vous dites : Oui, je vous demande pour quelle cause il le ferait ? Ce n'est pas certainement pour quelque autre objet qu'il connaisse mieux, puisque c'est encore le seul qu'il connaisse, puisqu'il n'a en ce moment devant lui aucun autre objet de perception, et que le plaisir est le plus grand qui s'offre à lui. Peut-être dira-t-on qu'il a la liberté d'écarter ce désir, que si le désir à la vérité commence en nous sans liberté de notre part, nous avons néanmoins ensuite le pouvoir de nous en dégager ? Mais non, une telle liberté ne peut apporter en sa faveur la moindre preuve. C'est ce que l'on voit clairement, car quelle serait donc la cause qui pourrait ainsi détruire le désir ? Serait-ce le désir lui-même ? Certainement non, car il n'est rien qui par sa nature aspire à sa

propre destruction. Quelle cause donc pourrait supprimer le désir ? Rien sans doute, si ce n'est que, suivant l'ordre et le cours de la nature, l'enfant soit affecté par quelque objet qui lui paraîtra plus agréable que le premier.

(5) C'est pourquoi, de même que nous avons dit de la volonté qu'elle n'est rien autre chose dans l'homme que telle et telle volonté particulière, de même nous dirons ici que le désir n'est rien autre que tel et tel désir, causé par telle ou telle perception ; le désir pris en général n'est rien de réel, mais il est abstrait de tel ou tel désir particulier ; n'étant rien de réel, il ne peut rien causer réellement. Si donc nous disons que le désir est libre, c'est comme si nous disions que tel ou tel désir est cause de lui-même, c'est-à-dire qu'il a été cause de sa propre existence avant d'exister, ce qui est l'absurdité même et d'une absolue impossibilité.

CHAPITRE XVIII
-
De l'utilité de la doctrine précédente

(1) Nous voyons maintenant que l'homme, en tant qu'il fait partie de la nature, dont il dépend et par laquelle il est régi, ne peut rien par lui-même pour son salut et pour son bonheur. Il nous reste à apprendre de quelle utilité peuvent être pour nous les affirmations précédentes, et cela est d'autant plus nécessaire que nous savons bien qu'elles déplairont à un grand nombre de personnes.

(2) 1° Il suit de là que nous sommes en vérité les serviteurs et les esclaves de Dieu, et que c'est le plus grand bien pour nous qu'il en soit nécessairement ainsi. Car, si nous n'étions dépendants que de nous-mêmes et non le Dieu, il y aurait bien peu de chose, ou même rien, que nous serions capables de bien faire, et nous nous tromperions sans cesse nous-mêmes, à l'inverse de ce que nous voyons maintenant : en effet dépendant de l'être le plus parfait, et étant partie du Tout, c'est-à-dire de lui-même, nous contribuons pour notre part à l'accomplissement de tant d'œuvres admirablement ordonnées et parfaites qui dépendent de lui.

(3) 2° En second lieu, cette doctrine fera qu'après l'accomplissement d'une bonne action, nous n'en tirerons pas avantage avec présomption (laquelle présomption est cause que, nous croyant quelque chose de grand comme si nous n'avions plus besoin de faire de progrès, nous restons au point où nous sommes : ce qui est entièrement contraire à l'idée de notre

perfection, qui consiste en ce que nous devons sans cesse nous efforcer de faire de nouveaux progrès) ; mais au contraire nous attribuons à Dieu toutes nos actions, comme à la première et seule cause de tout ce que nous faisons et de tout ce que nous produisons.

(4) 3° Cette connaissance, en produisant en nous le véritable amour du prochain, fait que nous n'avons jamais pour lui ni haine ni colère, et que nous désirons au contraire le secourir et améliorer sa condition : ce qui est le propre des hommes qui ont atteint une haute perfection ou essence.

(5) 4° Elle est encore utile au bien public ; car, grâce à elle, aucun juge ne favorisera une partie aux dépens de l'autre, et, contraint de punir l'un et de récompenser l'autre, il le fera avec l'intention de secourir et de favoriser le premier autant que le second.

(6) 5° Elle nous délivre de la tristesse, du désespoir, de l'envie, de la terreur, de toutes les mauvaises passions, qui, comme nous le dirons, ne sont toutes que géhenne.

(7) 6° Elle nous conduit à ne pas craindre Dieu, comme d'autres craignent le diable qu'ils ont inventé dans leur imagination. Car comment craindrions-nous Dieu, qui est le bien suprême et par lequel toutes choses qui ont une essence sont ce qu'elles sont, et par lequel nous sommes nous-mêmes, nous qui vivons en lui.

(8) 7° Elle nous conduit à tout attribuer à Dieu et à aimer lui seul, parce qu'il est ce qu'il y a de plus excellent et de plus parfait, et ainsi de nous immoler entièrement à lui. Car c'est en cela que consiste essentiellement le vrai culte de Dieu, aussi bien que notre salut éternel et notre béatitude, l'unique perfection et le but suprême d'un esclave et d'un instrument étant d'accomplir la fonction qui leur est assignée. Par exemple, lorsqu'un artisan, dans la fabrication d'une pièce d'ouvrage, se sert d'une hache qui fait bien son service, cette hache a atteint à sa fin et à sa perfection. Si cependant cet artisan se disait : " Cette hache m'a bien servi ; je vais la laisser reposer, et je ne m'en servirai plus pour aucun usage, " cette hache serait détournée de son but et ne serait plus même une hache.

(9) Ainsi l'homme, en tant qu'il est une partie de la nature, doit suivre les lois de la nature, et c'est là le culte de Dieu ; et, aussi longtemps qu'il fait cela, il est heureux. Et même si Dieu, par impossible, voulait que les hommes ne le servissent plus, ce serait comme s'il voulait leur ravir leur

salut et les détruire, car tout ce qu'ils sont consiste uniquement à servir Dieu.

CHAPITRE XIX
-
De notre béatitude

(1) Après avoir montré les divers avantages de la vraie foi, nous nous efforcerons de satisfaire à nos promesses : à savoir de rechercher si la connaissance que nous avons acquise du bien et du mal, du vrai et de faux, et de ce qui en résulte, si, dis-je, cette connaissance peut nous conduire au salut, ou à l'amour de Dieu, dans lequel consiste, comme nous l'avons remarqué, tout notre bonheur, et aussi comment nous pouvons nous affranchir des passions que nous avons appelées mauvaises.

(2) Pour parler d'abord de ce dernier point, à savoir la délivrance des passions[24], je dis que si elles n'ont pas d'autres causes que celles que nous avons indiquées, nous n'avons qu'à faire un bon usage de notre entendement (ce qui nous est facile, ayant une mesure du vrai et du faux), pour être assurés de ne pas nous laisser égarer par elles.

(3) Que ces passions n'aient pas d'autres causes que celles que nous avons dites, c'est ce que nous avons d'abord à démontrer ; et ici il me parait nécessaire de nous étudier tout entiers, tant pour ce qui concerne le corps que pour ce qui concerne l'âme, et de montrer qu'il y a dans la nature un corps dont la constitution et les actions nous affectent et dont nous avons conscience ; et nous procéderons ainsi, parce que, aussitôt que nous aurons vu les actions du corps et ce qui en résulte, nous connaîtrons la première et principale cause de toutes les passions, et par conséquent le moyen de les détruire : d'où nous verrons en même temps si cela est possible par la raison ; enfin nous traiterons avec plus de développement de l'amour de Dieu.

(4) Il ne nous sera pas difficile de démontrer qu'il y a un corps dans la nature, sachant que Dieu est, et ce qu'il est. Nous avons défini Dieu un être qui a des attributs en nombre infini, chacun de ces attributs étant lui-même parfait et infini ; et, comme l'étendue est un attribut que nous avons démontré être infini en son genre, elle est nécessairement un attribut de cet être infini, et puisque cet être infini existe substantiellement, il s'ensuit que l'étendue existe aussi substantiellement.

(5) En outre, nous avons montré qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir aucun être en dehors de la nature qui est infinie ; il est donc évident que les actions du corps, par lequel nous percevons, ne peuvent venir d'autre chose que de l'étendue elle-même, et non pas, comme le pensent quelques-uns, de quelque être qui posséderait l'étendue éminemment, puisqu'il n'y a rien de semblable, comme nous l'avons fait voir au premier chapitre.

(6) Nous avons donc maintenant à remarquer que tous les effets que nous voyons dépendre nécessairement de l'étendue doivent être attribués à cette propriété, comme le mouvement et le repos. En effet, si le pouvoir qui produit cet effet n'était pas dans la nature (quoiqu'il pût y avoir en elle beaucoup d'autres propriétés), ces effets ne pourraient pas être, car, pour qu'une chose quelconque produise un certain effet, il faut qu'il y ait en elle quelque chose par quoi c'est elle plutôt qu'une autre qui doive produire cet effet. Et ce que nous disons de l'étendue, nous le disons de la pensée, et en général de tout ce qui est.

(7) Remarquons en outre qu'il ne se passe rien en nous dont nous ne puissions avoir conscience : d'où il suit que si nous ne trouvons rien autre chose en nous-mêmes que les effets de la chose pensante et de la chose étendue, nous pouvons dire avec confiance qu'il n'y a rien de plus en nous.

Maintenant, pour comprendre clairement les effets de ces deux puissances, nous commencerons par les examiner séparément et ensuite toutes deux ensemble, de même que les effets de l'une et de l'autre.

(8) Si donc nous considérons l'étendue toute seule, nous n'y trouverons rien autre chose que le mouvement et le repos, et tous les effets qui en dérivent ; et ces deux modes [25] sont tels, qu'ils ne peuvent être modifiés que par eux-mêmes. Par exemple, lorsqu'une pierre gît immobile, il est impossible que, par la pensée seule ou tout autre attribut, elle puisse être déplacée; elle ne le peut être que par le mouvement, c'est-à-dire, si une pierre animée d'un mouvement plus grand que son repos la fait mouvoir ; et de même une pierre en mouvement ne peut s'arrêter que si elle rencontre quelque autre chose ayant un mouvement moindre. D'où il suit qu'aucun mode de pensée ne peut produire dans le corps le repos ou le mouvement.

(9) Cependant, d'après ce que nous savons par notre propre expérience, il peut arriver que le corps, qui a déjà une direction dans un sens, en prenne une autre dans un autre sens : comme, par exemple, lorsque je tends mon

bras, je fais en sorte que les esprits, qui avaient leur mouvement propre, en changent pour se diriger de ce côté, ce qui, à la vérité, n'arrive pas toujours, mais dépend de la disposition des esprits.

La cause de ce que nous disons est que l'esprit, qui est l'idée du corps, est tellement uni avec lui, qu'il ne forme avec lui qu'un tout naturel.

(10) Quant aux effets de l'autre attribut, c'est-à-dire de la pensée, le principal est la représentation des choses ; et en raison de la manière dont nous percevons, nous éprouvons de la haine et de l'amour, effets qui n'enveloppant en aucune façon l'étendue, ne peuvent pas être attribués à l'étendue mais seulement à la pensée. Ainsi la cause de tous les changements qui se produisent dans ces phénomènes ne doit être cherchée que dans la pensée, et non dans l'étendue : comme nous le voyons dans l'amour, dont la production ou la destruction résulte d'une idée, ce qui a lieu (comme nous l'avons déjà dit) lorsque nous apercevons quelque bien dans l'objet aimé ou quelque mal dans l'objet odieux.

(11) Si maintenant ces deux propriétés agissent l'une sur l'autre, l'une éprouve alors quelque passion de la part de l'autre : par exemple, dans l'étendue, la détermination du mouvement, que nous avons le pouvoir de modifier dans la direction que nous voulons. Cette action, par laquelle une des propriétés pâtit de la part de l'autre se produit de la manière suivante, comme nous avons déjà dit : c'est que l'âme peut faire que les esprits qui seraient mus dans un sens soient mus dans un autre sens ; mais, comme les esprits sont mus de leur côté par le corps et peuvent être déjà déterminés dans leur direction, il arrivera donc qu'ayant ainsi une certaine direction en vertu des lois du corps, et en recevant une autre de l'âme, il se produira en nous des combats, dont nous avons conscience sans avoir conscience de leurs causes, quoique ces causses puissent nous être bien connues d'une autre manière.

(12) D'un autre côté, l'âme peut être empêchée dans la puissance qu'elle a de mouvoir les esprits, soit parce que ce mouvement des esprits est trop faible, soit au contraire parce qu'il est trop fort : par exemple, les esprits sont diminués lorsque nous avons pris trop peu de nourriture ou que, par une course excessive, les esprits ont donné au corps un mouvement excessif et se sont par là dissipés et affaiblis. Ils sont trop augmentés lorsque, par le vin ou toute autre boisson un peu forte, on devient trop gai ou même ivre, et que notre âme n'a plus la puissance de diriger notre corps.

(13) Voilà pour l'action de l'âme sur le corps. Considérons maintenant l'action du corps sur l'âme. Cette action consiste surtout en ce que c'est le corps qui met l'âme en état de le percevoir lui-même, et par là aussi les autres corps : ce qui est produit uniquement par le mouvement et le repos, car ce sont pour le corps les seuls modes d'action.

(14) D'où il suit que, en dehors de cette perception, il ne se produit rien dans les âmes qui puisse être causé par le corps. Maintenant, puisque la seule chose que l'âme apprenne à connaître, c'est le corps, il s'ensuit que l'âme l'aime tout d'abord et est unie avec lui. Mais nous avons vu que la cause de l'amour, de la haine et de la tristesse ne doit pas être cherchée dans le corps, mais dans l'âme, puisque toutes les actions des corps peuvent se ramener au repos et au mouvement ; et nous voyons aussi clairement et distinctement que l'amour d'un objet n'est détruit que par la représentation de quelque chose de meilleur : il s'ensuit évidemment que lorsque nous commençons à connaître Dieu, au moins aussi d'une connaissance aussi claire que celle de notre corps, nous nous unissons alors à lui plus étroitement qu'avec le corps ; et alors seulement nous sommes affranchis du corps. Je dis *plus étroitement*, car nous avons déjà démontré antérieurement que sans Dieu nous ne pouvons ni exister ni être conçus, et cela vient de ce que nous ne le connaissons et ne pouvons le connaître que par lui-même, et par conséquent beaucoup mieux que nous ne nous connaissons nous-mêmes, puisque nous ne pouvons nous connaître sans lui.

(15) De ce que nous avons dit jusqu'ici, il est facile de déduire quelles sont les principales causes de nos passions. Le corps et ses actes, repos et mouvement, ne peuvent apporter aucune modification à l'âme, si ce n'est se présenter à elle comme objets ; et selon les représentations qu'ils nous procurent, soit du bien, soit du mal [26], l'âme est différemment affectée ; mais ce n'est pas le corps en tant que corps qui produit cet effet (car alors il serait la principale cause des passions) ; c'est le corps en tant qu'objet, comme seraient toutes choses autres qui produiraient un effet semblable, si elles se présentaient de la même manière à l'âme.

(16) Par où je ne veux pas dire que l'amour, la haine et la tristesse qui naissent de la considération des choses immatérielles produisent les mêmes effets que l'amour, la haine ou la tristesse qui naissent de la considération des choses corporelles ; car celles-là, comme nous l'avons dit déjà, auront

des effets tout différents, en raison de la nature de l'objet dont la perception les fait naître dans l'âme lorsqu'elle les considère.

(17) Ainsi, pour en revenir à ce qui précède, si une chose supérieure au corps se présente à l'âme, il est certain que le corps n'aura plus alors la puissance de produire les mêmes effets qu'il produit actuellement. D'où il suit que non-seulement le corps n'est pas la principale cause des passions, mais encore que si quelque autre chose pouvait produire en nous les passions dont nous parlons, cet autre objet ne pourrait cependant agir sur l'âme autrement et plus que ne fait le corps. Car ce ne pourrait être qu'un objet qui serait complètement distinct de l'âme, et duquel par conséquent nous n'aurions pas autre chose à dire que ce que nous avons dit du corps.

(18) Nous pouvons donc conclure avec vérité que l'amour, la haine et la tristesse et les autres passions sont causées dans l'âme tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, et selon la forme de la connaissance qu'elle se fait des choses ; et en conséquence, lorsqu'elle arrive à. connaître l'être le plus excellent, il sera impossible alors que l'une de ces passions puisse produire sur elle la moindre impression.

CHAPITRE XX
-
Confirmation du précédent

(1) A l'égard de ce que nous venons de dire dans le chapitre précédent, on peut élever les difficultés suivantes :

1° Si le mouvement n'est pas cause des passions, comment se peut-il faire que l'on chasse la tristesse par certains moyens extérieurs, comme par exemple par le vin ?

(2) A cela on peut répondre qu'il faut distinguer entre la perception de l'objet corporel par l'âme, et le jugement qu'elle porte que cet objet est bon ou mauvais [27].

Si donc l'âme est dans l'état dont nous venons de parler, nous avons prouvé qu'elle a la puissance de mouvoir les esprits animaux dans le sens qui lui convient ; mais que cette puissance peut lui être enlevée lorsque, par d'autres causes, cet équilibre du corps est détruit ou changé : or, lorsqu'elle a conscience de ce changement, elle éprouve de la tristesse [28], en raison du changement que les esprits subissent, laquelle tristesse est causée par

l'amour et par l'union que l'âme a avec le corps. C'est ce qu'on peut facilement induire de ce fait, que l'on peut remédier à cette tristesse de deux manières : 1° par le rétablissement des esprits animaux dans leur premier état, c'est-à-dire par la délivrance de la peine ; 2° en persuadant à l'âme par de bonnes raisons de ne plus se préoccuper du corps. L'un de ces remèdes est purement temporel et sujet à rechute ; le second est éternel et inaltérable.

2° La seconde objection est celle-ci :

(3) Puisque nous voyons que l'âme, quoique sans aucune communication avec le corps, peut cependant changer le cours des esprits animaux, pourquoi ne pourrait-elle pas faire qu'un corps en repos commençât à se mouvoir ? et par conséquent pourquoi ne pourrait-elle pas mouvoir, comme elle le voudrait, tous les corps, ayant déjà un mouvement propre ?

(4) Mais si nous nous souvenons de ce que nous avons déjà dit de la chose pensante, il nous sera facile d'écarter cette difficulté. Nous disions en effet que, quoique la nature ait divers attributs, cependant ces attributs ne forment qu'un seul et même être [29], dont ces attributs sont affirmés ; nous avons dit aussi qu'il n'y a qu'une seule chose pensante dans toute la nature, laquelle s'exprime en un nombre infini d'idées, répondant à l'infinie diversité des objets qui sont dans la nature : en effet, le corps revêtant telle modalité (par exemple, le corps de Pierre) et ensuite telle autre modalité (par exemple, le corps de Paul), il s'ensuit qu'il y a dans la chose pensante deux idées différentes, à savoir : l'idée du corps de Pierre qui forme l'âme de Pierre, et l'idée du corps de Paul qui forme l'âme de Paul. Or, la chose pensante peut mouvoir le corps de Pierre par l'idée du corps de Pierre, mais non pas par l'idée du corps de Paul ; de même aussi l'âme de Paul ne peut mouvoir que son propre corps et non pas un autre, par exemple celui de Pierre [30] ; et par conséquent elle ne peut pas davantage mouvoir une pierre quand elle est en repos : car à la pierre correspond à son tour une autre idée dans l'esprit ; de telle sorte qu'absolument aucun corps en repos ne peut être mis en mouvement par un mode quelconque de la pensée.

3° La troisième objection est celle-ci : nous croyons concevoir clairement que nous pouvons produire le repos dans le corps ; car, lorsque nous avons pendant assez longtemps mis nos esprits animaux en mouvement, nous sentons que nous sommes fatigués, ce qui n'est autre chose que la conscience du repos que nous avons produit dans les esprits animaux.

(5) A quoi nous répondons : Il est vrai que l'âme est cause de ce repos ; mais elle n'en est qu'une cause indirecte, car elle n'introduit pas immédiatement le repos dans le mouvement, mais seulement par l'intermédiaire d'autres corps qu'elle a mis en mouvement, et qui nécessairement perdent alors autant de repos qu'ils en ont communiqué aux esprits. D'où il suit clairement que, dans la nature, il n'y a qu'une seule et même espèce de mouvement.

CHAPITRE XXI
-
De la raison

(1) Cherchons maintenant d'où peut venir que, voyant qu'une chose est bonne ou mauvaise, tantôt nous trouvons en nous la puissance de faire le bien et d'éviter le mal, tantôt nous ne la trouvons pas.

(2) C'est ce que nous pouvons facilement comprendre, en remarquant les causes que nous avons données de l'opinion, qui est elle-même, nous l'avons vu, la cause de toutes les passions. Nous avons dit qu'elle naissait soit par ouï-dire, soit par expérience. Or, comme il arrive que ce que nous éprouvons en nous a une plus grande puissance sur nous que ce qui nous arrive du dehors, il s'ensuit que la raison peut bien être cause de la destruction de ces opinions que nous tenons du seul ouï-dire, parce que la raison n'est pas comme celles-ci venue du dehors ; mais il n'en est pas de même de celles que nous devons à notre expérience.

(3) En effet le pouvoir que nous tenons de la chose elle-même est toujours plus grand que celle que nous acquérons par l'intermédiaire d'une autre chose, comme nous l'avons montré plus haut, en distinguant le raisonnement et la claire intelligence, d'après l'exemple de la règle de trois, car il y a plus de puissance à comprendre la proportionnalité en elle-même qu'à comprendre la règle des proportions. Et c'est pourquoi nous avons souvent dit qu'un amour est détruit par un autre qui est plus grand ; mais nous n'entendons pas par là le désir, qui ne vient pas, comme l'amour, de la vraie connaissance, mais du raisonnement.

CHAPITRE XXII
-
De la vraie connaissance, de la régénération, etc.

(1) Puisque donc la raison (le raisonnement) n'a pas la puissance de nous conduire à la béatitude, il nous reste à chercher si, par le quatrième et dernier mode de connaissance, nous pouvons y arriver. Nous avons dit que cette espèce de connaissance ne nous est fournie par aucun intermédiaire, mais vient de la manifestation immédiate de l'objet à l'intelligence. Que si cet objet est magnifique et bon, l'âme s'unit nécessairement avec lui, comme nous l'avons dit de notre propre corps ;

(2) et c'est la connaissance qui cause l'amour. De telle sorte que, si nous connaissons Dieu de cette manière, nous nous unissons nécessairement à lui, car il ne peut lui même être connu sans se manifester comme très-bon et très-auguste ; et c'est en lui seul, comme nous l'avons dit, que réside notre bonheur ; non pas sans doute que nous puissions le connaître tel qu'il est, c'est-à-dire d'une manière adéquate, mais il nous suffit, pour nous unir à lui, de le connaître dans une certaine mesure. Car la connaissance que nous avons du corps est bien loin d'être une connaissance parfaite, et cependant quelle union avec lui ! quel amour !

(3) Ce quatrième mode de connaissance, qui est la connaissance de Dieu, ne vient pas, comme nous l'avons dit, d'un objet intermédiaire : elle est immédiate ; c'est ce qui résulte de ce que nous avons dit antérieurement ; à savoir :

1° Qu'il est la cause de toute connaissance ;

2° Que Dieu est connu par lui-même et non par autre chose ;

3° Enfin que, par cette raison, la nature nous unit à lui, de manière que nous ne pouvons ni exister ni être conçus sans lui.

D'où il suit que nous ne pouvons le connaître qu'immédiatement.

(4) Essayons d'expliquer cette union que nous avons avec Dieu par la nature et par l'amour.

Nous avons dit qu'aucun objet ne peut être dans la nature sans qu'il en existât une idée dans l'âme de cet objet [31] ; et que, suivant qu'une chose est plus ou moins parfaite, l'union de cette idée avec la chose ou avec Dieu même, et l'action (de cette idée) est plus ou moins parfaite.

5) Maintenant, toute la nature n'étant qu'une seule substance, dont l'essence est infinie, toutes les choses sont unies par la nature et sont unies en un seul être qui est Dieu. Et comme le corps est la première chose que

notre âme perçoit (puisque, comme nous l'avons dit, aucun objet ne peut être dans la nature dont l'idée ne soit dans la chose pensante elle-même, laquelle idée est l'âme de cet objet), il s'ensuit que cet objet doit être la première cause de l'idée[32]. Mais, comme aucune idée ne peut se reposer dans la connaissance du corps, sans passer aussitôt à la connaissance de celui sans lequel ni le corps ni son idée ne pourraient ni exister ni être connus, une fois cette connaissance acquise, elle se trouve unie avec lui par l'amour.

(6) On comprendra mieux cette union et ce qu'elle doit être, d'après son action sur le corps : cette action nous montre comment, par la connaissance et les affections des choses corporelles, naissent en nous toutes ces actions, que nous percevons continuellement dans notre corps, par l'agitation des esprits. Combien doivent être incomparablement plus grandes et plus magnifiques les actions nées de cette autre union, qui a lieu lorsque notre connaissance et notre amour tendent à l'être sans lequel nous ne pouvons ni exister ni être conçus. Car les actions doivent nécessairement dépendre de la nature des choses avec lesquelles l'union a lieu.

(7) Quand nous percevons ces effets, nous pouvons nous dire réellement régénérés : notre première génération a eu lieu, lorsque nous avons été unis à un corps, et c'est de cette union que naissent les actions et les mouvements des esprits animaux ; la seconde génération a lieu, lorsque nous sentons les effets tout différents de l'amour qui suit la connaissance de cet être incorporel ; et elles diffèrent l'une de l'autre, autant que l'incorporel du corporel, l'esprit de la chair. Et cette union doit être appelée une renaissance avec d'autant plus de droits et de vérité, que c'est de cet amour et dans cette union que nous contractons une disposition éternelle et immuable.

CHAPITRE XXIII
-
De l'immortalité de l'âme

(1) Si nous considérons attentivement ce que c'est que l'âme, et d'où viennent en elle le changement et la durée, nous verrons facilement si l'âme est mortelle ou immortelle.

Nous disions que l'âme est une idée dans la chose pensante, correspondant à la réalité d'une chose qui est dans la nature. D'où il suit que, suivant que la chose dure ou change, l'esprit dure ou change également. Or, nous avons dit que l'âme peut être unie soit avec le corps dont elle est l'idée, soit avec Dieu, sans lequel elle ne peut ni exister ni être conçue.

(2) D'où l'on peut facilement tirer cette double conclusion :

1° Quand l'âme n'est unie qu'avec le corps et que ce corps vient à périr, elle doit périr elle-même ; car, privée du corps qui est le fondement de son amour, elle doit périr aussi.

2° Au contraire, quand elle s'unit à un objet immuable, elle continuera elle-même d'une manière immuable. En effet, comment pourrait-elle être détruite ? ce n'est pas par elle-même ; puisque ne se devant pas l'existence à elle-même, elle ne peut non plus se changer et se détruire elle-même. La cause de l'existence d'une chose peut seule, lorsqu'elle change ou périt elle-même, être la cause de la non-existence de cette chose.

CHAPITRE XXIV
-
De l'amour de dieu pour l'homme

(1) Nous croyons avoir suffisamment montré jusqu'ici ce que c'est que notre amour envers Dieu, et la conséquence qui en résulte, à savoir notre éternité. Nous ne croyons pas nécessaire de parler des autres choses, telles que la joie en Dieu, la tranquillité de l'âme, parce qu'il est facile de voir, d'après ce que nous avons dit, en quoi elles consistent et ce qu'il faut en dire.

(2) Il nous reste à nous demander si, de même qu'il y a un amour de nous à Dieu, il y a un amour de Dieu à nous, c'est-à-dire si Dieu aime les hommes, en retour de l'amour que les hommes ont pour lui. Or, puisque nous avons dit qu'il n'y a en Dieu aucun autre mode que ceux des créatures elles-mêmes, il s'ensuit qu'on ne peut pas dire que Dieu aime les hommes, et bien moins encore qu'il aime ceux qui l'aiment, et qu'il hait ceux qui le haïssent. Car alors il faudrait supposer que les hommes sont capables de faire quelque chose librement et qu'ils ne dépendent pas de la première cause : ce que nous avons démontré être faux. En outre, ce serait attribuer

en Dieu une grande mutabilité, s'il pouvait commencer à aimer ou à haïr, déterminé ou influencé par quelque chose hors de lui. Ce qui serait l'absurdité même.

(3) Mais, quand nous disons que Dieu n'aime pas les hommes, nous ne voulons pas dire qu'il les abandonne à eux-mêmes (séparés de lui), mais au contraire que l'homme, ainsi que tout ce qui existe, est en Dieu, de telle sorte que Dieu réside en toutes ces choses et qu'il ne peut à proprement parler y avoir en lui d'amour pour autre chose que lui-même, puisque tout est en lui.

(4) Il suit encore de là que Dieu ne donne pas des lois aux hommes pour les récompenser quand ils y obéissent ; ou, pour parler plus clairement, que les lois de Dieu ne sont pas de telle nature que l'on puisse les transgresser. Car les règles posées dans la nature par Dieu, suivant lesquelles toutes choses naissent et durent (si on peut les appeler des lois), sont telles que nous ne pouvons les transgresser ; par exemple, que le plus faible doit céder au plus fort ; qu'aucune cause ne peut produire plus qu'elle n'a en elle-même ; et autres de cette nature, qui sont telles qu'elles ne changent pas, ne commencent pas, et que tout leur est soumis et subordonné.

(5) En un mot, toutes les lois que nous ne pouvons pas transgresser sont des lois divines, par cette raison que tout ce qui se fait se fait non pas contre, mais selon le décret de Dieu. Toutes les lois que nous pouvons transgresser sont des lois humaines, parce que, portées par les hommes, elles ne tendent qu'au bonheur des hommes et non au bien du tout, et même tendent souvent au contraire à la destruction de beaucoup d'autres choses.

(6) Les lois divines sont la fin suprême pour laquelle toutes choses sont faites ; et elles ne sont pas subordonnées.

Il n'en est pas de même des lois humaines ; car, lorsque les lois de la nature sont plus puissantes que les lois des hommes, celles-ci sont détruites.

Quoique les hommes fassent des lois pour leur bonheur et n'aient d'autre but que d'augmenter leur bonheur, cependant ce but (en tant que subordonné à d'autres buts, aperçu par un être supérieur, qui les ferait agir comme partie de la nature), ce but, dis-je, peut servir à les faire agir d'accord avec les lois éternelles, qui ont été portées par Dieu de toute éternité, et les aide ainsi à coopérer avec le tout. Car, quoique les abeilles, par exemple, dans leur travail et le bon ordre qu'elles observent entre elles,

n'aient d'autre but que de conserver pour l'hiver quelque provision, l'homme, qui leur est supérieur, en les soutenant et les surveillant, se propose un tout autre but, qui est de se procurer du miel. De même, l'homme, comme chose particulière, n'a pas d'autre fin que d'atteindre son essence finie ; mais, comme il est en même temps partie et instrument de toute la nature, cette fin de l'homme ne peut être la dernière fin de la nature, puisqu'elle est infinie, et qu'elle doit se servir de lui, ainsi que de toutes choses, comme d'un instrument.

(7) Voilà pour les lois portées par Dieu. Quant à l'homme, il perçoit en lui-même une double loi : j'entends l'homme qui fait usage de son entendement et s'est élevé à. la connaissance de Dieu : or, ces deux lois sont causées :

1° La première, par l'union qu'il a avec Dieu ;

2° La seconde, par l'union avec les modes de la nature.

(8) De ces deux lois, la première est nécessaire ; l'autre ne l'est pas, car pour ce qui concerne la loi qui naît de l'union avec Dieu, comme il ne peut jamais cesser d'être uni avec lui, il doit avoir devant les yeux les lois suivant lesquelles il lui faut vivre pour Dieu et avec Dieu. Au contraire, quant à la loi qui naît de la communion avec les modes, il peut s'en délivrer, parce qu'il peut s'isoler des hommes.

(9) Puisque donc nous établissons une telle union entre Dieu et les hommes, il serait permis de se demander comment Dieu se fait connaître aux hommes, et si cela arrive ou peut arriver par des paroles, ou immédiatement et sans aucun intermédiaire.

(10) Pour ce qui est des paroles, nous répondons absolument : non ; car autrement l'homme aurait dû connaître la signification de ces paroles avant qu'elles lui fussent énoncées. Par exemple, si Dieu avait dit aux Israélites : "Je suis Jéhovah, votre Dieu" il aurait fallu qu'ils sussent déjà dans ces paroles qu'il y a un Dieu, avant de pouvoir apprendre par ces paroles mêmes que c'était lui qui était Dieu. Ils ne pouvaient pas savoir en effet que cette voix accompagnée de la foudre était Dieu, même lorsque la voix le disait. Ce que nous disons des paroles, on peut le dire de tous les signes externes ; et c'est pourquoi nous tenons pour impossible que Dieu se fasse connaître aux hommes par des signes extérieurs,

(11) et en même temps nous jugeons inutile de supposer pour cette connaissance autre chose que l'essence de Dieu et l'entendement de l'homme : car ce qui, en nous, doit connaître Dieu, étant l'entendement, qui est uni si immédiatement à lui, qu'il ne peut exister ni être cause sans lui, il est indubitable qu'aucun objet ne peut être lié à l'entendement d'une manière plus intime que Dieu lui-même,

(12) car cette chose devrait être plus claire que Dieu : ce qui est absolument contraire à tout ce que nous avons montré jusqu'ici, à savoir que Dieu est la cause de notre connaissance et de toute essence des choses particulières, dont aucune ne peut ni exister ni même être conçue sans lui. Bien plus, toute chose particulière dont l'essence est nécessairement finie, nous fût-elle plus connue que Dieu, nous ne pouvons pas cependant par elle arriver à la connaissance de Dieu, car comment pourrait-il se faire que, d'une chose finie, on pût conclure à une chose infinie et illimitée ?

(13) Et quand même nous verrions dans la nature quelque action, ou effet, dont la cause nous fût inconnue, il serait impossible d'en conclure que, pour produire cet effet, il faut une cause infinie et illimitée. Comment pourrions-nous savoir si, pour produire ces effets, plusieurs causes sont nécessaires, ou si une seule suffit ? Qui nous le dirait ? Pour conclure, Dieu, pour se faire connaître aux hommes, ne peut ni ne doit se servir de paroles et de miracles, ni d'aucun autre intermédiaire créé, mais ne peut et ne doit se servir nécessairement que de lui-même.

CHAPITRE XXV
-
Des démons

(1) Y a-t-il des démons, ou n'y en a-t-il pas ? C'est ce que nous examinerons brièvement.

Si le diable est une chose entièrement contraire à Dieu et qui ne tient rien de Dieu, il se confond entièrement avec le néant, dont nous avons déjà parlé plus haut.

(2) Si nous supposons, comme on le dit, que le diable soit une chose pensante, incapable de vouloir et de faire aucun bien, et qui s'oppose à Dieu dans tout ce qu'il fait, il est alors digne de toute pitié ; et, si les prières avaient quelque valeur, il faudrait prier pour lui.

(3) Mais demandons-nous si un être aussi misérable pourrait exister même un moment : nous verrons que cela est impossible. Car la durée d'une chose procède de sa perfection, et plus elle a en elle d'être et de divinité, plus elle est durable. Or le diable n'ayant en soi aucun degré de perfection, comment pourrait-il exister ? Ajoutons que la stabilité et la durée du mode dans la chose pensante dépendent de son amour pour Dieu et de son union avec lui ; et, comme c'est le contraire de cette union que l'on suppose dans les démons, il ne se peut faire qu'ils existent.

(4) Enfin, il n'y a nulle nécessité à supposer l'existence des démons, puisque l'on peut découvrir les causes de la haine, de l'envie, de la colère et de toutes les passions, comme nous l'avons fait. Nous n'avons donc pas besoin de cette fiction.

CHAPITRE XXVI
-
De la vraie liberté

(1) Dans le chapitre précédent, nous n'avons pas seulement voulu montrer qu'il n'y a pas de démons, mais encore que les vraies causes (c'est-à-dire nos péchés) qui nous empêchent d'arriver à notre perfection sont aussi en nous-mêmes.

(2) Nous avons démontré antérieurement comment la quatrième espèce de connaissance nous conduit au bonheur et détruit nos passions ; non pas, comme on a coutume de le dire, que la passion doive être précédemment supprimée avant de pouvoir parvenir à la connaissance et à l'amour de Dieu, comme si l'on disait que l'ignorant doit commencer par renoncer à son ignorance, avant de pouvoir parvenir à la science. Mais, puisque la seule connaissance est la vraie cause de leur destruction, comme nous l'avons assez fait voir, il résulte de là clairement que sans la vertu, c'est-à-dire sans une bonne direction de l'entendement, tout est perdu ; nous ne pouvons vivre en paix avec nous-mêmes ; et nous sommes en dehors de notre élément.

(3) C'est pourquoi, lors même que l'entendement, par la connaissance et l'amour de Dieu, n'atteindrait qu'à une paix passagère et périssable, et non à la paix éternelle, comme nous l'avons démontré, ce serait encore notre devoir de la rechercher, puisqu'elle est de telle nature que, lorsqu'on en jouit, on ne voudrait l'échanger pour aucune chose au monde.

(4) Cela étant, c'est une grande absurdité de dire, comme beaucoup de théologiens qui passent pour grands, que si la vie éternelle n'était pas la conséquence de notre amour de Dieu, il faudrait chercher son intérêt propre, comme si l'on pouvait trouver quelque chose de meilleur que Dieu : proposition aussi absurde que si un poisson, qui ne peut vivre hors de l'eau, venait à dire : S'il n'y a pas pour moi de vie éternelle, je veux sortir de l'eau pour vivre sur la terre. Que pourraient dire autre chose, ceux qui ne connaissent pas Dieu ?

(5) D'où l'on voit que, pour établir la vérité de ce que nous affirmons sur le salut et sur le bonheur, nous n'avons pas besoin d'autre principe que de celui de notre propre utilité, principe qui est naturel à tout être ; et, puisque l'expérience nous apprend qu'en recherchant la sensualité, la volupté et les choses mondaines, nous y trouvons non notre salut, mais notre perte, nous devons par cela même choisir l'entendement comme guide : mais, cela étant impossible sans être parvenu auparavant à la connaissance et à l'amour de Dieu, il nous faut donc de toute nécessité chercher Dieu ; et enfin, comme il résulte de toutes les recherches précédentes qu'il est le meilleur de tous les biens ; nous sentons que nous devons nous reposer en lui, car, hors de lui, nous ne voyons rien qui puisse nous donner le salut ; la vraie liberté, c'est d'être et de demeurer enchaîné par les liens de son amour.

(6) Enfin, nous voyons encore que la connaissance par raisonnement n'est pas en nous ce qu'il y a de meilleur, mais seulement un degré par lequel nous nous élevons au terme désiré, ou une sorte d'esprit bienfaisant qui, en dehors de toute erreur et de toute fraude, nous apporte la nouvelle du souverain bien et nous invite à le chercher et à nous unir à lui, laquelle union est notre salut véritable et notre béatitude.

(7) Il nous reste donc, pour mettre fin à cet ouvrage, à expliquer brièvement ce que c'est que la liberté humaine et en quoi elle consiste ; pour cet objet, j'emploierai les propositions suivantes, comme certaines et démontrées :

1° Plus une chose a d'être, plus elle a d'action et moins de passion, car il est certain que l'agent agit par ce qu'il possède, et le patient souffre par ce qui lui manque.

2° Toute passion qui nous fait passer de l'être au non-être, ou du non-être à l'être, doit procéder d'un agent externe et non interne : car aucune chose,

considérée en elle-même, n'a en soi une cause par laquelle elle puisse se détruire, lorsqu'elle est, et par laquelle elle pourrait s'appeler elle-même à l'être, lorsqu'elle n'est pas.

3° Tout ce qui n'est pas produit par des causes externes ne peut entrer en commerce avec elles, et par conséquent ne peut être par elles ni changé ni transformé.

4° De la 2° et de la 3° proposition se tire la proposition suivante : Tout ce qui vient d'une cause immanente ou interne (ce qui est pour moi la même chose) ne peut être détruit ou changé, tant que sa cause demeure, car, puisqu'une telle chose ne peut être produite par des causes externes, elle ne peut pas non plus (d'après la 3° proposition) être changée par de telles causes ; et comme, en général, aucune chose ne peut être détruite, si ce n'est par des causes extérieures, il n'est pas possible que cette chose produite puisse périr tant que sa cause interne persiste (d'après la 2° proposition).

5° La cause la plus libre et celle qui répond le mieux à la nature de Dieu, c'est la cause immanente. Car de cette cause l'effet dépend de telle sorte qu'il ne peut sans elle ni exister, ni être compris, ni même (par la 2° et la 3° proposition) être soumis à aucune autre cause ; en outre, l'effet est uni à cette cause de telle sorte qu'elle ne fasse qu'un avec lui.

(8) Voyons maintenant ce qu'on peut conclure des propositions précédentes :

1° L'essence de Dieu étant infinie, il doit avoir (d'après la 1° proposition) une activité infinie, et une négation infinie de toute passion ; et par conséquent, selon que les choses sont unies à Dieu par une plus grande partie de leur essence, elles ont plus d'action et moins de passion ; et elles sont d'autant plus affranchies du changement et de la destruction.

2° Le vrai entendement ne peut périr par lui-même : car (d'après la 2° proposition), il n'a en lui aucune cause par laquelle il puisse se détruire. Et, comme il ne provient pas de causes extérieures, mais de Dieu, il ne peut (d'après la 3° proposition) subir aucune altération du dehors. Enfin, comme Dieu l'a produit immédiatement, et est sa cause immanente, il s'ensuit nécessairement que l'entendement ne peut pas périr, aussi longtemps que sa cause subsiste (d'après la 4° proposition) ; or sa cause étant éternelle, il l'est également.

3° Tous les actes du vrai entendement qui sont unis à lui doivent être estimés par-dessus toutes choses, parce que les produits internes d'une cause interne sont les plus parfaits de tous (d'après la 5° proposition) ; et en outre, ils sont nécessairement éternels parce que leur cause l'est elle-même.

4° Toutes les actions que nous produisons en dehors de nous sont d'une nature d'autant plus parfaite qu'elles sont plus capables de s'unir à nous de manière à faire avec nous une seule et même nature ; car alors elles sont le plus près possible des actes internes. Si, par exemple, j'enseigne à mon prochain la volupté, la fausse gloire, l'avidité, soit que moi-même j'aime ou que je n'aime pas ces choses, n'est-il pas évident que je suis moi-même frappé et fouetté par mes propres armes ? Mais il n'en est pas ainsi si mon seul et véritable but est d'atteindre l'union avec Dieu, et par cette union, de produire en moi de vraies idées, que je communique à mon prochain ; car alors nous participons également au salut : le même désir naissant en eux comme en moi, il s'ensuit que leur volonté devient la même que la mienne ; et nous ne faisons plus qu'une seule nature qui s'accorde en toutes choses.

(9) De tout ce qui précède il est facile de conclure ce que c'est que la liberté humaine[33]. Je la définis un acte constant que notre intellect acquiert par son union immédiate avec Dieu, pour produire en soi des idées et en dehors de soi des actes qui soient d'accord avec sa nature (la nature de l'entendement), de telle sorte que ni ces idées ni ces actions ne soient soumises à des causes externes qui pourraient les changer ou les transformer. On voit par là et par ce qui a été dit précédemment quelles sont les choses qui sont en notre pouvoir et qui ne dépendent pas des causes extérieures. Par là est démontrée encore, d'une autre manière que plus haut, la durée éternelle de notre entendement, et quelles sont les actions qu'il faut estimer par-dessus tout.

(10) Il me reste, en terminant, à dire aux amis auxquels j'écris : Ne vous étonnez pas trop de ces nouveautés, car vous savez qu'une chose ne cesse pas d'être vraie pour ne pas être acceptée par plusieurs. Et, puisque vous connaissez le siècle où vous vivez, je vous prie et vous conjure de prendre des précautions dans la manifestation de ces idées. Je ne veux pas dire qu'il faille les conserver pour vous seuls, mais seulement que, si vous commencez à les dévoiler à quelqu'un, votre seul but soit le salut de vos proches, étant d'ailleurs assurés de la manière la plus évidente que vous ne perdrez pas le fruit de votre travail. Enfin, si, en lisant ce traité, il s'élève

dans votre esprit quelque difficulté contre ce que je tiens pour certain, je vous prie de ne pas vous hâter d'y contredire, avant d'y avoir appliqué quelque temps et quelque attention : et si vous faites cela, je me tiens pour assuré que vous réussirez à atteindre les fruits de cet arbre, auquel vous aspirez.

APPENDICE

I. De la nature de la substance

Axiomes.

I. La substance, de sa nature, est antérieure à ses modifications.

II. Les choses qui diffèrent se distinguent les unes des autres, soit réellement, soit modalement.

III. Les choses qui sont distinctes réellement, ou bien ont des attributs divers, tels que la pensée et l'étendue, ou bien se rapportent à des attributs divers (par exemple, l'intellect et le mouvement, dont l'un se rattache à la pensée, l'autre à l'étendue).

IV. Les choses qui ont des attributs différents, ou qui appartiennent à des attributs différents, n'ont rien de commun.

V. Une chose qui n'a rien de commun avec une autre ne peut pas être cause de son existence.

VI. Une chose qui est cause de soi ne peut s'être limitée elle-même.

VII. Ce par quoi les choses sont conservées est, de sa nature, antérieur à ces choses.

Propositions.

I. Aucune substance réelle ne peut posséder un attribut qui appartient déjà à une autre substance ; en d'autres termes, il ne peut exister dans la nature deux substances qui soient réellement distinctes.

Démonstration. – En effet, puisque ce sont deux substances, elles sont distinctes, et (par l'ax. II) elles se distinguent soit réellement, soit modalement ; mais elles ne peuvent se distinguer modalement, car alors les modes seraient antérieurs à la substance (contre l'ax. I) ; il faut donc qu'elles se distinguent réellement. Donc (par l'ax. IV), elles ne peuvent avoir rien de commun. Q. E. D.

II. Une substance ne peut être cause de l'existence d'une autre substance.

Une telle substance n'a rien en soi qui la rende capable d'une telle action (par la 1° proposition), car la différence de l'une et de l'autre est réelle : c'est pourquoi (par l'ax. V) l'une ne peut pas produire l'autre.

III. Toute substance est infinie de sa nature et est absolument parfaite en son genre.

Dém. – Aucune substance (par la 2° proposition) ne peut être produite par une autre. Donc, si elle existe réellement, ou elle est un attribut de Dieu, ou elle est cause d'elle-même en dehors de Dieu. Dans le premier cas, elle est nécessairement infinie et parfaite en son genre, comme tous les attributs de Dieu ; dans le second cas, elle l'est également, car (par l'ax. VI) elle n'a pu se limiter elle-même.

IV. L'existence appartient nécessairement à l'essence, et il est impossible qu'il y ait dans l'entendement infini l'idée de l'essence de quelque substance, qui n'existerait pas réellement dans la nature.

Dém. – La vraie essence d'un objet est quelque chose de réellement distinct de l'idée de cet objet ; et ce quelque chose, ou bien existe réellement (par l'ax. III), ou est compris dans une autre chose qui existe réellement et dont il ne se distingue que d'une manière modale et non réelle. Telles sont les choses que nous voyons autour de nous, lesquelles, avant d'exister, étaient contenues en puissance dans l'idée de l'étendue, du mouvement et du repos, et qui, lorsqu'elles existent, ne se distinguent de l'étendue que d'une manière modale et non réelle. Mais il impliquerait contradiction :

1° Que l'essence d'une substance fût comprise ainsi dans l'idée d'une autre chose, dont elle ne se distinguerait pas réellement (contre la 2° proposition) ;

2° Qu'elle pût être produite par le sujet qui la contient (contre la 1° proposition) ;

3° Enfin, qu'elle ne fût pas infinie de sa nature et souverainement parfaite en son genre (contre la 3° proposition). Par conséquent, son essence ne pouvant être comprise dans aucune autre, elle doit exister par elle-même.

Corollaire.

La nature est connue par soi et non par aucune autre chose. Elle est constituée par un nombre infini d'attributs dont chacun est infini ou parfait en son genre, et tel que l'existence appartient à son essence, de telle sorte qu'en dehors d'elle il ne peut y avoir aucune essence et aucun être, et qu'elle se confond absolument avec l'essence auguste et bénie de Dieu.

II. De l'âme humaine.

(1) L'homme étant une chose créée et finie, ce qui, en lui, possède la pensée, ce que nous appelons âme, est nécessairement un mode de cet attribut auquel nous donnons le nom de pensée ; et rien autre chose que cette modification ne peut appartenir à son essence ; au point même que si cette modification est détruite, l'âme humaine est détruite en même temps, tandis que l'attribut de la pensée demeure inaltérable.

(2) De même, ce que l'homme a d'étendue, et que nous appelons corps, n'est autre chose qu'une modification de cet attribut auquel nous donnons le nom d'étendue ; et, cette modification détruite, le corps humain cesse d'être, tandis que l'attribut de l'étendue demeure immuable.

(3) Pour bien comprendre en quoi consiste cette modification que nous appelons esprit, et comment elle tient son origine du corps et dépend du corps seul (ce qui est pour moi l'union de l'âme et du corps), il faut remarquer que :

1° La modification la plus immédiate de l'attribut que nous appelons pensée, contient en soi objectivement l'essence formelle de toutes choses ; car, s'il y avait quelque chose de formel dont l'essence ne fût pas contenue objectivement dans cet attribut, il ne serait pas absolument infini et parfait dans son genre (contre la 3° proposition).

(4) Et puisque la nature ou Dieu est l'être dont on affirme un nombre infini d'attributs, et qui comprend en soi les essences de toutes les créatures, il doit se produire nécessairement dans la pensée une idée infinie, qui contienne en soi objectivement la nature, telle qu'elle existe réellement.

(5) 2° Toutes les autres modifications, telles que l'amour, le désir, la joie, tirent leur origine de cette première modification immédiate, de telle sorte que, si celle-ci ne précédait pas, les autres ne pourraient pas être.

(6) D'où il suit évidemment que le désir naturel, qui est, dans toute chose, de conserver son propre corps, n'a d'autre origine que l'idée ou essence objective de ce corps, telle qu'elle existe dans l'attribut de la pensée.

(7) De plus, puisque rien n'est exigé pour l'existence de cette idée ou essence objective que l'attribut de la pensée, et l'objet, ou essence formelle, il est donc certain, comme nous le disions, que l'idée ou essence objective est la modification la plus immédiate de l'attribut de la pensée. C'est pourquoi, dans cet attribut, il ne peut y avoir aucune autre modification, appartenant essentiellement à l'âme d'un objet quelconque, sinon cette seule idée, laquelle doit être, dans l'attribut pensée, l'idée d'une chose réellement existante, car une telle idée emporte avec elle toutes les autres modifications, telles que l'amour, le désir, la joie. Donc, cette idée procédant de l'existence de l'objet, il s'ensuit que, l'objet étant détruit ou changé en raison de cette destruction et de ce changement, l'idée doit être elle-même détruite et changée, puisqu'elle est essentiellement unie à son objet.

(8) Si nous voulons aller plus loin, et attribuer à l'essence de l'âme ce par quoi elle peut être réellement, on ne trouvera rien autre chose que l'attribut de pensée et l'objet ; or, ni l'un ni l'autre n'appartiennent à l'essence de l'âme ; car, d'une part, l'objet n'a rien de commun avec la pensée et se distingue réellement de l'âme ; de l'autre, quant à l'attribut (c'est-à-dire la pensée), nous avons déjà démontré qu'il ne peut appartenir à l'essence de l'esprit, ce qui du reste deviendra plus évident encore après ce que nous venons de dire ; car l'attribut, comme attribut, n'est pas uni à son objet, puisqu'il ne peut ni changer ni être détruit, quand même l'objet serait changé et détruit.

(9) L'essence de l'âme consiste donc seulement en ceci, qu'elle est une idée ou essence objective dans l'attribut de la pensée, tirant son origine de l'essence de l'objet qui existe réellement dans la nature. Je dis : *de l'objet qui existe réellement*, et sans aucune autre particularité, pour faire entendre que je ne parle pas seulement d'un mode de l'étendue, mais d'un mode quelconque de tous autres attributs infinis, qui, comme l'étendue, ont une âme.

(10) Pour mieux comprendre cette définition, il faut se rappeler ce que j'ai dit plus haut, en parlant des attributs, à savoir : 1° qu'ils ne se

distinguent pas quant à leur existence (car ils sont eux-mêmes les sujets de leur essence) ; 2° que l'essence de toutes les modifications est contenue dans ces attributs ; et 3° enfin que ces attributs sont les attributs d'un être infini. C'est pourquoi, dans la première partie, chap. IX, nous avons appelé Fils de Dieu, ou créature immédiate de Dieu, cet attribut de la pensée, ou l'entendement dans la chose pensante, et nous avons dit qu'il était créé immédiatement par Dieu, parce qu'il renferme objectivement l'essence formelle de toutes les choses et qu'il n'est jamais ni augmenté ni diminué. Et cette idée est nécessairement une, puisque l'essence des propriétés et des modifications contenues dans ces propriétés sont l'essence d'un seul être infini.

(11) En outre, il est à remarquer que les modifications sus-nommées, quoique aucune d'elles ne soit réelle, sont également contenues dans leurs attributs ; et puisqu'il n'y peut avoir d'inégalité, ni dans les modes, ni dans les attributs, il ne peut y avoir non plus dans l'idée rien de particulier qui ne serait pas dans la nature. Mais, si quelques-uns de ces modes acquièrent une existence particulière et par là se séparent de leurs attributs d'une certaine manière (puisqu'alors l'existence particulière qu'elles ont dans leur attribut devient le sujet de leur essence), alors se montre une diversité dans les essences de ces modifications et par conséquent dans les essences objectives, lesquelles essences de ces modifications sont représentées nécessairement dans l'idée.

(12) C'est pourquoi, dans la définition de l'âme, nous nous sommes servis de ces termes, à savoir que l'âme, ou idée ou essence objective (toutes choses identiques pour nous), tire son origine de l'essence de l'objet existant réellement dans la nature. Par là, nous avons suffisamment expliqué ce que c'est que l'âme en général, et nous entendons par là non-seulement les idées qui naissent de l'existence des modifications corporelles, mais encore celles qui naissent de toute modification des autres attributs.

(13) Mais, comme nous n'avons pas des autres attributs la même connaissance que de l'étendue, voyons maintenant si, en nous bornant aux modifications de l'étendue, nous ne pourrons pas trouver une définition plus particulière et plus adaptée à l'essence de nos propres âmes, car c'est là notre objet.

(14) Supposons comme une chose démontrée qu'il ne peut y avoir dans l'étendue d'autre mode que le repos et le mouvement, et que toute chose

corporelle particulière n’est rien autre qu’une certaine proportion de mouvement et de repos, de telle sorte que, si dans toute l’étendue il n’y avait que repos absolu ou mouvement absolu, il n’y aurait aucun corps distinct : il s’en suit que le corps humain ne peut être qu’une certaine proportion particulière de repos et de mouvement.

(15) Or, nous disons que l’essence objective, qui, dans l’attribut de la pensée, correspond à cette proportion, est l’âme du corps ; lors donc que l’une de ces modifications (soit le repos, soit le mouvement) change en plus ou en moins, l’idée change dans la même proportion ; comme par exemple, si le repos est augmenté et le mouvement diminué, nous éprouvons cette douleur ou tristesse que l’on appelle le froid ; si, au contraire, c’est le mouvement qui est augmenté, nous éprouvons cette douleur que l’on nomme chaleur.

(16) Maintenant, lorsque tous les degrés de mouvement et de repos ne sont pas égaux dans toutes les parties du corps, et que les uns ont plus de mouvement ou de repos que d’autres, de là naît la différence de sensation, comme lorsque nous sommes frappés par un bâton sur les yeux ou sur les mains.

Et lorsqu’il arrive que les causes extérieures diffèrent et n’ont pas le même effet, il s’ensuit une différence de sensation dans une seule et même partie, comme nous l’éprouvons lorsque nous sommes frappés sur la même main par du fer ou par du bois.

Et réciproquement, si un changement fait dans une certaine partie est cause qu’elle revienne à l’état primitif, de là naît la joie que nous appelons tranquillité, agrément, gaieté.

(17) Ayant expliqué ce que c’est que la sensation, il est facile de comprendre comment naît de là l’idée réflexive ou la connaissance de nous-mêmes, l’expérience et la raison. Enfin notre âme étant unie à Dieu et étant une partie de l’infinie pensée, et étant issue immédiatement de Dieu, on voit encore aisément par là l’origine de la vraie connaissance et de l’immortalité de l’âme. Que cela nous suffise pour le présent.

FIN

---

1 J'entends la nature déterminée d'une chose, par laquelle elle est ce qu'elle est, et qui ne peut en aucune façon être séparée d'elle sans que la chose soit détruite par cela même : par exemple, il

appartient à l'essence de la montagne d'avoir une vallée ; ou, plus brièvement, c'est là l'essence même de la montagne, essence éternelle et immuable, et qui doit toujours être contenue dans le concept d'une montagne, lors même qu'une telle montagne n'existerait pas, ou n'eût jamais existé.

2 De la définition de Dieu que nous donnerons dans le chapitre suivant, à savoir que Dieu a des attributs infinis, nous pouvons tirer la preuve de son existence de la manière suivante :

Tout ce que nous voyons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose peut être affirmé avec vérité de la chose elle-même.

Or, à la nature d'un être qui a des attributs infinis, appartient aussi un attribut qui est son " être ". *Donc* –

Maintenant il serait faux de dire que cela n'est vrai que de l'idée de la chose, mais non pas de la chose elle-même, car l'idée de la propriété qui appartient à cet être n'existe pas matériellement ; de sorte que ce qui est affirmé ne l'est ni de la chose elle-même, ni de ce qui est affirmé de la chose : si bien qu'entre l'idée et son *idéal* (ce qui est représenté par l'idée) il y a une grande différence, et c'est pourquoi ce qu'on affirme de la chose on ne l'affirme pas de l'idée, et réciproquement.

3 En outre, dire que cette idée est une fiction est insoutenable, car il est impossible d'avoir cette idée, si elle (son objet) n'existe pas, d'après ce qui vient d'être démontré. A quoi nous ajoutons : il est bien vrai que dans une idée qui, une première fois, nous est venue d'une certaine chose, et est ensuite considérée par nous en général *in abstracto*, nous pouvons, dans la suite, penser séparément diverses parties, auxquelles nous ajoutons fictivement d'autres propriétés empruntées à d'autres objets. Mais c'est ce qu'il est impossible de faire, si nous n'avons pas connu d'abord la chose même dont cette idée est abstraite. Donc, supposez que cette idée (l'idée de Dieu) soit une fiction, alors toutes les autres idées que nous avons doivent être des fictions. S'il en est ainsi, d'où vient donc la grande différence qui existe entre ces idées ? Car nous voyons qu'il en est quelques-unes qui ne peuvent être réelles : telles sont celles de tous les animaux fantastiques que l'on formerait à l'aide de deux natures réunies : par exemple, celle d'un animal qui serait à la fois un oiseau et un cheval, ou de tout être de ce genre, qui n'ont pas de place dans la nature, laquelle nous voyons composée toute différemment. Il est d'autres idées qui sont possibles, sans que leur existence soit nécessaire, mais dont l'essence néanmoins est nécessaire, quelle que soit d'ailleurs la réalité de leur objet : par exemple, l'idée du triangle, l'idée de l'amour dans l'âme sans le corps ; ces idées sont telles que, tout en admettant que c'est moi qui les ai créées, je suis forcé de dire qu'elles sont et seraient toujours les mêmes, lors même que ni moi, ni aucun homme n'y eût jamais pensé. Or, cela même prouve qu'elles n'ont point été créées par moi, et qu'elles doivent avoir, en dehors de moi, un sujet qui n'est pas moi et sans lequel elles ne peuvent être. En outre, il est une troisième idée, et celle-là est unique. Elle porte la nécessité d'existence avec elle, et non pas seulement, comme les précédentes, une existence possible ; car, pour celles-ci, leur essence était bien nécessaire, mais non leur existence ; au contraire, pour celle dont je parle, l'existence est aussi nécessaire que l'essence, et rien n'est sans elle. Je vois donc qu'aucune chose ne tient de moi vérité, essence ou existence. Car, comme nous l'avons montré pour les idées de la seconde classe, elles sont ce qu'elles sont sans moi, soit seulement quant à l'essence, soit quant à l'essence et à l'existence tout ensemble. Il en est de même et à plus forte raison de la troisième idée, qui est seule de son espèce. Et non-seulement elle ne dépend pas de moi, mais encore,

au contraire, Dieu seul peut être le sujet (réel) de ce que j'affirme de lui, de telle sorte que, s'il n'était pas, je ne pourrais affirmer de lui absolument rien, tandis que je puis toujours affirmer quelque chose des autres objets, même quand ils n'existent pas réellement ; bien plus, il doit être le sujet de toutes choses. En outre, quoiqu'il soit évident, par ce que nous venons de dire jusqu'ici, que l'idée d'attributs infinis dans un être parfait n'est pas une fiction, nous pouvons encore ajouter ce qui suit. En réfléchissant sur la nature, nous n'avons trouvé jusqu'à présent que deux propriétés qui puissent convenir à cet être infiniment parfait. Mais ces deux propriétés sont loin de nous suffire pour nous donner à elles seules l'idée de l'être parfait ; au contraire nous trouvons en nous quelque chose qui nous annonce non-seulement plusieurs autres attributs, mais un nombre infini d'attributs infinis, qui doivent appartenir à l'être parfait, afin qu'il puisse être dit parfait. D'où vient donc cette idée de perfection ? Elle ne peut être formée à l'aide des deux idées mentionnées, car deux ne donnent que deux, et non un nombre infini. D'où donc ? Non pas de moi certainement ; je devrais donner ce que je n'ai pas. D'où enfin, si ce n'est des infinies perfections elles-mêmes, qui nous disent qu'elles sont, sans nous dire ce qu'elles sont ? car de deux seulement nous savons ce qu'elles sont.

4 *Ses propriétés.* - Mieux vaudrait dire : parce qu'il connaît ce qui est propre à Dieu. Car ces choses, l'infinité, la perfection, l'immutabilité, ne sont pas des propriétés (des attributs) de Dieu. Il est bien vrai que sans elles il ne serait pas Dieu. Mais ce n'est pas par elles qu'il est Dieu, parce qu'elles ne nous font connaître rien de substantiel ; ce ne sont que des adjectifs, qui demandent le substantif pour être éclaircis.

5 La cause d'un tel changement devrait être en dehors de lui, ou en lui. Elle ne peut être *en dehors de lui*, car aucune substance, existant par soi (comme est celle-ci), ne dépend de quelque chose d'extérieur et n'est par conséquent soumise à aucun changement ; *ni en lui*, car aucune chose, et encore moins celle-ci ne veut sa propre altération ; toute altération vient du dehors. En outre, qu'il ne puisse pas y avoir de substance limitée, cela est évident ; puisqu'elle devrait alors avoir quelque chose qui viendrait du néant, ce qui est impossible, car d'où aurait-elle ce par quoi elle se distinguerait de Dieu ? Sans doute, pas de Dieu, car celui-ci n'a rien d'imparfait, ni de limité. D'où donc, si ce n'est du néant ?

6 La raison en est que, le rien ne pouvant avoir aucune propriété, le tout doit avoir toutes les propriétés ; et comme le rien n'a pas d'attributs, parce qu'il n'est rien, le quelque chose a des propriétés, parce qu'il est quelque chose ; et, en conséquence, plus un être est quelque chose, plus il doit avoir de propriétés. Par conséquent, Dieu, qui est le plus parfait, l'Infini, le Tout, doit donc avoir d'infinies, de parfaites propriétés, et même toutes les propriétés.

7 Nous pouvons maintenant prouver qu'il ne peut pas y avoir de substance finie : toute substance doit donc appartenir infiniment à l'Être divin. Voici la preuve. En effet, ou bien : 1° elle se serait limitée elle-même ; – ou bien, 2° elle aurait été limitée par une autre substance. – Or, elle ne peut s'être limitée elle-même, car, étant infinie, elle eût dû changer toute son essence. D'un autre côté, elle ne peut être limitée par une autre substance, car celle-ci devrait être finie ou infinie ; le premier terme est impossible (car le raisonnement recommencerait ; c'est donc le second qui est vrai ; cette

substance (infinie) serait donc Dieu. Mais celle-ci aurait limité l'autre ou par défaut de puissance, ou par défaut de volonté : le premier est contre sa toute-puissance ; le second est contre la bonté. Il n'y a donc pas d'autre substance que la substance infinie. Il suit de là qu'il ne peut y avoir deux substances infinies égales : car cela seul serait une limitation ; et encore, qu'une substance ne peut pas en créer une autre. En effet, la cause qui devrait créer cette substance aurait les mêmes propriétés que celle qu'elle aurait créée, et par conséquent autant, ou plus, ou moins de perfection ; or, elle ne peut en avoir autant, car il y aurait deux substances égales ; ni plus, parce que l'une des deux serait finie ; ni moins, parce que de rien ne peut sortir quelque chose ; en outre, si de la substance infinie pouvait sortir une substance finie, l'infini serait fini, etc., et par conséquent une substance ne peut pas en produire une autre. D'où il suit que toute substance doit exister formellement, c'est-à-dire réellement ; car si elle n'existait pas en acte, elle ne parviendrait jamais à naître.

8 Dire que la chose est telle (c'est-à-dire finie), par la nature même, c'est ne rien dire, car une chose ne peut avoir de nature avant d'exister. Mais, direz-vous, on peut bien voir ce qui appartient à la nature d'une chose : Oui, quant à ce qui concerne l'existence, mais non quant à ce qui concerne l'essence. Et ici il y a une différence entre créer et engendrer. Créer, c'est poser une chose à la fois par l'existence et par l'essence ; engendrer c'est seulement faire qu'une chose naisse, quant à l'existence ; c'est pourquoi aujourd'hui, dans la nature, il n y a que génération, et non création. Si Dieu crée, il crée la nature de la chose avec la chose même. Il serait donc un Dieu jaloux, si, ayant la puissance, mais non la volonté, il eût créé la chose de telle sorte qu'elle ne fût pas en harmonie avec sa cause créatrice, ni en essence, ni en existence. Au reste pour ce que nous appelons ici créer, on ne peut pas dire proprement qu'un tel acte ait jamais eu lieu, et nous ne nous servons ici de cette distinction que pour montrer ce qu'on en peut dire.

9 C'est-à-dire : s'il y avait plusieurs substances qui ne se rapportassent pas à un être unique, l'union serait impossible ; car nous voyons clairement que ces substances n'ont entre elles aucune communication, comme cela est évident pour la pensée et l'étendue qui composent notre être.

10 En d'autres termes, si aucune substance ne peut être conçue qu'existant, et si cependant l'existence ne peut appartenir à l'essence d'aucune substance, tant qu'elle est conçue comme séparée, il s'ensuit qu'elle ne peut pas être quelque chose de séparé, c'est-à-dire qu'elle ne peut être qu'un attribut d'autre chose, à savoir de l'être universel, du Tout-Être. Ou encore : toute substance existe ; or, l'existence d'une substance séparée ne résulte pas de son essence ; par conséquent, aucune substance existant ne peut être conçue séparée, mais doit appartenir à une autre substance : en d'autres termes, si nous concevons dans notre entendement la pensée substantielle, et l'étendue substantielle, nous les concevons seulement dans leur essence, et non dans leur existence, c'est-à-dire de telle sorte que l'existence appartienne nécessairement à leur essence ; nous démontrons ainsi que l'une et l'autre sont des attributs de Dieu, et nous le démontrons *a priori* : pour l'étendue seulement, nous pouvons le démontrer *a posteriori*, par le moyen de ses modes, qui supposent nécessairement la substance étendue comme sujet.

11 Dans la nature, c'est-à-dire dans l'étendue substantielle ; car diviser cette étendue, c'est anéantir son essence et sa nature à la fois puisqu'elle consiste premièrement en ce qu'elle est une étendue infinie, ou un tout, ce qui est la même chose.

Mais, dira-t-on, n'y a-t-il point de parties dans l'étendue, avant toute modification ? – En aucune façon. – Mais, insistera-t-on, s'il y a du mouvement dans la matière, il doit être dans une partie de la matière, et non dans le tout, puisque le tout est infini : car dans quelle direction pourrait-il se mouvoir, puisqu'il n'y a rien en dehors de lui ? Donc le mouvement a lieu dans une partie. Je réponds : Il n'y a pas seulement mouvement ; il y a à la fois mouvement et repos, et dans le tout ; et il est impossible qu'il en soit autrement, puisqu'il n'y a pas de partie dans l'étendue. Affirmez-vous néanmoins que l'étendue a des parties, dites-moi alors si, lorsque vous divisez l'étendue en soi, vous pouvez séparer en réalité de toutes les autres parties celles que vous séparez dans votre entendement ? Supposons que vous le fassiez, je vous demande alors : Qu'y a-t-il entre la partie séparée et le reste ? Ou bien le vide, ou un autre corps, ou quelque autre mode de l'étendue, car il n'y a pas de quatrième hypothèse. Le premier ne se peut pas, car il n'y a pas de vide, puisqu'il y aurait quelque chose de positif et qui ne serait pas corps. Le second n'est pas non plus possible, car il y aurait un mode, là où il ne doit pas y en avoir dans l'hypothèse, puisque l'étendue comme étendue existe sans ses modes et avant tous ses modes. Reste donc le troisième cas ; mais alors il n'y a pas de partie, mais l'étendue elle-même.

12 Nous les appelons *propres*, parce que ce ne sont que des adjectifs qui ne peuvent être conçus sans leur substantif ; c'est-à-dire que Dieu, sans eux, ne pourrait pas être Dieu ; mais cependant il n'est pas Dieu par elles : car elles ne signifient rien de substantiel, c'est-à-dire ce par quoi seulement Dieu existe.

13 Quant aux attributs qui constituent véritablement Dieu, ils ne sont autre chose que des substances infinies, dont chacune est infiniment parfaite ; c’est ce que nous démontrons par des raisons claires et distinctes. Il est vrai que, de ces attributs en nombre infini, nous n'en connaissons jusqu'ici que deux par leur essence propre, à savoir la pensée et l’étendue. En outre, tous ceux qui sont communément attribués à Dieu ne sont pas des attributs, mais seulement certains modes qui peuvent être affirmés de lui, soit par rapport à tous ses attributs, soit par rapport à un seul ; par exemple, par rapport à tous, on dira que Dieu est éternel, subsistant par lui-même, infini, cause de tout, immuable ; et, par rapport à un seul, par exemple, qu’il est omniscient (ce qui se rapporte à l’attribut de la pensée), qu'il est partout, qu'il remplit tout (ce qui a rapport à l'attribut de l'étendue).

14 J'entends Dieu considéré en lui-même, dans l’ensemble de ses attributs.

15 Les modes dont l'homme se compose sont les notions qui se divisent en opinion, foi, connaissance claire et distincte, naissant de chaque chose, en raison de sa nature.

16 Le premier a une opinion ou une croyance seulement par ouï-dire ; 2° le second a une opinion ou une croyance par l'expérience, et ce sont les deux formes de l'opinion ; 3° le troisième est assuré par le moyen de la vraie foi, qui ne peut jamais tromper, et c'est la foi proprement dite ; 4° le quatrième n'a ni l'opinion ni la foi, mais il voit la chose elle-même et en elle-même sans aucun intermédiaire.

17 Il ne faut pas entendre cela comme si l'admiration dût être toujours précédée d'une conclusion formelle ; il suffit qu'elle existe tacitement, lorsque nous pensons que la chose ne peut être autrement que nous n'avons coutume de le croire par expérience, ou par ouï-dire. Ainsi Aristote, disant que le chien est un animal aboyant, concluait de là que tout ce qui aboie est un chien ; mais, lorsqu'un paysan nomme un chien, il entend tacitement la même chose qu'Aristote par sa définition ; de telle sorte que lorsqu'il entend aboyer, il dit : C'est un chien. Par conséquent, le paysan, quoiqu'il n'ait fait aucun raisonnement, cependant, s'il rencontrait un animal aboyant qui ne fût pas un chien, ne serait pas moins étonné qu'Aristote qui a fait un raisonnement exprès. C'est ce qui arrive encore, lorsque nous remarquons un objet auquel nous n'avons pas encore pensé : ce qui serait impossible si nous n'avions préalablement connu quelque chose de semblable en tout ou en partie, mais non assez semblable pour que nous soyons affectés absolument de la même manière.

18 Nous ne parlons pas ici de l'amour, né des idées vraies, ou de la connaissance claire, parce qu'il ne doit rien à l'opinion. (*Voy*. plus loin, chap. XXII.)

19 La première définition est la meilleure, car, aussitôt qu'on jouit d'une chose, le désir cesse ; et la passion de conserver la chose n'est pas un désir, mais plutôt une crainte de perdre la chose aimée.

20 La foi est une conviction puissante fondée sur des raisons, en vertu de laquelle je suis persuadé dans mon entendement que la chose est *en vérité et en dehors de mon esprit*, semblablement à ce qu'elle est dans mon esprit. Je dis une *conviction puissante* fondée sur des motifs, pour la distinguer de l'opinion, qui est toujours douteuse et sujette à l'erreur, aussi bien que de la science, qui ne consiste pas dans une conviction fondée sur des raisons, mais dans une union immédiate avec la chose elle-même. Je dis en outre que la chose est en vérité et hors de mon esprit. *En vérité*, car dans ce cas les raisons ne peuvent pas me tromper : elles ne se distingueraient pas de l'opinion. Je dis en outre qu'elle est *semblablement* : car la foi ne peut me montrer que ce que la chose doit être, et non ce qu'elle est ; autrement, elle ne se distinguerait pas de la science. Je dis encore : *en dehors* ; car elle nous fait jouir intellectuellement non de ce qui est en nous, mais de ce qui est hors de nous.

21 Nous ne pouvons avoir d'aucune créature particulière une idée qui soit parfaite, car la perfection de cette idée (c'est-à-dire la question de savoir si elle est vraiment parfaite ou non) ne peut se déduire que d'une idée parfaite, générale, ou être de raison.

22 La volonté, prise pour l'affirmation ou pour le jugement, se distingue de la vraie foi et de l'opinion. Elle se distingue de la vraie foi en ce qu'elle peut s'étendre à ce qui n'est pas vraiment bon ;

et en ce que la conviction qui s'y trouve n'est pas de nature à voir clairement qu'il est impossible qu'il en soit autrement, ce qui au contraire a lieu et ne doit avoir lieu que dans la vraie foi d'où ne peuvent naître que de bons désirs. D'un autre coté la volonté se distingue de l'opinion, en ce que, dans certains cas, elle peut être assurée et infaillible, tandis que l'opinion ne consiste que dans la conjecture et dans l'à peu près ; si bien qu'on pourrait l'appeler foi vraie, en tant qu'elle est capable de certitude et opinion en tant qu'elle est sujette à l'erreur.

23 Il est certain que la volonté particulière doit avoir une cause externe, par laquelle elle est ; car l'existence n'appartenant pas à son essence, elle doit nécessairement être par l'existence d'une autre. Si l'on dit que la cause de cette volition n'est pas une idée, mais la volonté elle-même, et qu'elle ne saurait exister sans l'entendement, que la volonté par conséquent, prise en soi d'une manière indéterminée, de même que l'entendement, ne sont pas des êtres de raison, mais des êtres réels, je réponds qu'en ce qui me concerne, si je considère attentivement ces objets, je n'y vois que des concepts universels, et je ne puis leur attribuer aucune réalité. Accordons cependant ce qu'on nous demande, on devra toujours avouer que la volition est une modification de la volonté, comme les idées sont des modes de l'intelligence : donc l'intelligence et la volonté sont des substances distinctes et diffèrent l'une de l'autre réellement, car c'est la substance, non le mode, qui est modifiée. Si maintenant on admet que l'âme dirige l'une et l'autre substance, il y aura donc une troisième substance : toutes choses si confuses qu'il est impossible de s'en faire une idée distincte. Car, comme les idées ne sont pas dans la volonté, mais dans l'entendement, suivant cette règle que le mode d'une substance ne peut passer dans une autre, l'amour ne pourra pas naître dans la volonté, puisqu'il implique contradiction de vouloir quelque chose dont l'idée n'est pas dans la puissance voulante elle-même.

Dira-t-on que la volonté, par son union avec l'intelligence, peut percevoir ce que l'entendement conçoit, et par conséquent l'aimer ? nous répondons que percevoir est encore un mode de l'intelligence et ne peut par conséquent être dans la volonté, lors même qu'il y aurait entre la volonté et l'entendement une union du même genre que celle qui existe entre le corps et l'âme ; car admettons que l'âme soit unie au corps comme on l'entend habituellement ; cependant le corps ne sent pas et l'âme n'est pas étendue. Si l'on dit encore que c'est l'âme qui gouverne les deux, entendement et volonté, cela est non-seulement impossible à comprendre, mais encore se détruit soi-même, puisqu'en parlant ainsi on semble nier précisément que la volonté soit libre.

Pour en finir, car je ne puis ajouter ici tout ce que j'ai à dire contre l'hypothèse d'une substance créée, je dirai encore brièvement que la liberté de la volonté ne concorde en aucune façon avec la théorie de la création continue, telle que les mêmes philosophes (les Cartésiens) l'entendent, à savoir : que Dieu n'use que d'une seule et même activité pour conserver une chose dans l'être et pour la créer, autrement, elle ne pourrait subsister un seul instant. S'il en est ainsi, rien ne peut être attribué en propre à la chose ; mais on devrait dire que Dieu l'a créée telle qu'elle est, car n'ayant pas le pouvoir de se conserver, elle a bien moins encore celui de se produire elle-même. Si donc on disait que l'âme tire sa volonté d'elle-même, je demande par quelle force ? non sans doute par celle qui était antérieurement, puisqu'elle n'est plus ; ni par celle qu'elle a maintenant, car elle n'en a absolument aucune par laquelle elle puisse être ou durer le plus faible instant, puisqu'elle est créée continuellement. Donc puisqu'il n'existe aucune chose qui ait la force de se conserver et de produire quelque chose, il ne reste qu'à conclure que Dieu seul est et doit être la cause efficiente de toutes choses, et que tout acte de volonté est déterminé par Dieu seul.

24 Toutes les passions qui combattent contre la droite raison (comme nous l'avons démontré précédemment) naissent de l'opinion ; et tout ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans les passions, nous est montré par la vraie foi. Mais ni l'une ni l'autre, ni l'une et l'autre ensemble, ne sont capables de nous affranchir. C'est seulement le troisième degré de connaissance, à savoir la vraie connaissance, qui peut nous rendre libres, et sans elle il nous est impossible de le devenir, comme nous le montrerons dans la suite. N'est-ce pas d'ailleurs le même principe que d'autres ont signalé en se servant d'autres expressions ? Qui ne voit en effet que l'on peut entendre par opinion ce que l'on appelle le *péché*, par la foi ce que l'on appelle la *loi* qui fait connaître le péché, par vraie connaissance la *grâce* qui nous délivre du pêché ?

25 Je dis *deux modes*, parce que le repos lui-même n'est pas un rien.

26 Mais d'où vient, dira-t-on, que nous connaissons tel objet comme bon, tel autre comme mauvais ? Réponse : comme ce sont les objets qui font que nous les percevons, nous sommes affectés par l'un autrement que par l'autre. Ceux-là donc par lesquels nous sommes affectés de la manière la plus mesurée possible (en raison de la proportion de repos et de mouvement qui les constitue), ceux-là nous sont les plus agréables, et, dans la mesure où ils s'éloignent de cette proportion, moins agréables. De là naissent en nous toute espèce de sentiments, dont nous avons conscience, et qui fréquemment sont produits en nous par des objets corporels qui agissent sur notre corps et que nous appelons impulsions, comme par exemple si nous faisons rire quelqu'un qui est dans la tristesse, en le chatouillant ou en le faisant boire du vin, ce dont l'âme a conscience, sans en être cause : car, lorsqu'elle agit elle-même, le genre de gaieté qu'elle produit est d'une toute autre nature, car alors ce n'est pas le corps qui agit sur le corps, mais c'est l'âme raisonnable qui se sert du corps comme d'un instrument ; et ainsi plus l'âme agit, plus le sentiment est parfait.

27 C'est-à-dire entre la connaissance en général, et la connaissance relative au bien et au mal.

28 La tristesse dans l'homme est causée par l'opinion qu'un mal lui arrive, par exemple la perte d'un bien. Lorsque cette opinion a lieu, elle a pour effet que les esprits animaux se précipitent à l'entour du cœur, et, avec l'aide des autres parties, le serrent, l'enveloppent, ce qui est le contraire de ce qui a lieu dans la joie : or l'âme prend de nouveau conscience de ce serrement de cœur, et elle en souffre. Que fait donc la médecine ou le vin en cette circonstance ? ils chassent par leur action les esprits animaux du cœur, et les dissipent de divers côtés ; et, l'âme en étant avertie, éprouve du soulagement, c'est-à-dire que la représentation d'un mal est écartée par cette nouvelle proportion de repos et de mouvement qui est l'effet du vin, et cède la place à une autre, où l'entendement trouve plus de satisfaction. Mais ce n'est pas là une action immédiate du vin sur l'âme ; c'est seulement une action du vin sur les esprits animaux.

29 Il n'y a aucune difficulté à comprendre qu'un mode, quoique infiniment séparé par sa nature d'un autre mode, puisse agir sur lui : car il ne le fait qu'en tant que partie du même tout, puisque l'âme n'a jamais été sans corps, ni le corps sans âme.

En effet, d'après ce qui a été dit précédemment :

1° Il y a un être parfait.

2° Il ne peut y avoir deux substances.

3° Aucune substance ne peut commencer.

4° Toute substance est infinie en son espèce.

5° Il doit y avoir un attribut de la pensée.

6° Rien n'existe dans la nature dont il n'y ait une idée dans la chose pensante, et cette idée vient à la fois de l'essence et de l'existence de cette chose.

7° Il résulte de ces propositions les conséquences suivantes :

8° En tant que sous la désignation d'une chose on n'entend que l'essence de cette chose sans son existence, l'idée de l'essence ne peut pas être considérée comme quelque chose de séparé : mais cela ne peut arriver que lorsque l'existence est donnée avec l'essence, c'est-à-dire lorsqu'un objet commence à exister qui n'existait pas auparavant. Par exemple, lorsque la muraille est blanchie, il n'y a rien là que l'on puisse appeler *ceci* ou *cela*, etc.

9° Maintenant, cette idée, séparée de toutes les autres, ne peut être qu'une idée de tel ou tel objet ; mais on ne peut dire qu'elle a elle-même une idée de cet objet, car une idée de ce genre, n'étant qu'une partie, ne peut avoir aucun concept clair et distinct d'elle-même et de son objet ; la chose pensante seule peut avoir un tel concept, parce qu'elle est toute la nature, tandis qu'une partie séparée de son tout ne peut rien, etc.

10° Entre l'idée et son objet, il doit y avoir nécessairement union, parce que l'une ne peut pas exister sans l'autre : car il n'y a pas un seul objet dont il n'y ait une idée dans la chose pensante, et, réciproquement, aucune idée n'existe sans que l'objet existe également. En outre, l'objet ne peut être changé sans que l'idée soit changée aussi, et réciproquement ; de sorte qu'il n'est pas besoin d'un troisième terme qui effectuerait cette union de l'âme et du corps. Cependant il ne faut pas oublier que nous ne parlons ici que des idées qui naissent nécessairement de l'existence des choses, en même temps que de leur essence en Dieu, mais non des idées que les choses actuelles déterminent en nous ; il y a en effet entre ces deux sortes d'idées une grande différence, car les idées en Dieu naissent non pas, comme en nous, d'un ou de plusieurs sens qui ne nous affectent que d'une manière imparfaite ; mais elles naissent de leur essence et de leur existence en soi ; et quoique mon idée ne soit pas la tienne, c'est une seule et même idée qui agit sur nous.

30 Il est clair que dans l'homme, aussitôt qu'il a commencé à exister, il ne se rencontre pas d'autres propriétés que celles qui existaient déjà auparavant dans la nature ; et, comme il se compose d'un corps dont il doit nécessairement y avoir une idée dans la chose pensante, et que cette idée doit être nécessairement unie avec le corps, nous affirmons énergiquement que son âme n'est autre chose que l'idée de son corps dans la chose pensante. Maintenant, comme le corps a une certaine proportion de repos et de mouvement, qui habituellement est modifiée par les objets externes, et qu'aucun changement ne peut arriver dans le corps sans qu'il s'en produise autant dans l'idée, c'est là la cause de la sensation. Je dis cependant : une certaine proportion de repos et de mouvement, parce qu'aucune action ne peut avoir lieu dans le corps sans que ces deux choses y concourent

31 Par là s'explique ce que nous avons dit dans la première partie, à savoir que l'intellect infini, que nous appelions le Fils de Dieu, doit être de toute éternité dans la nature, car, Dieu étant de toute éternité, son idée (l'idée de Dieu) doit être de toute éternité dans la chose pensante, c'est-à-dire en lui-même, laquelle idée convient objectivement avec lui.

32 C'est-à-dire dans note âme, qui est l'idée du corps et tire de lui son origine, et n'est que sa représentation et son image, soit dans l'ensemble, soit en particulier dans la chose pensante.

33 La servitude d'une chose consiste à être soumis à une cause extérieure ; la liberté, au contraire, à n'y être pas soumis, et à en être affranchi.

LES LETTRES
(1842)

TRADUITES PAR SAISSET

Table des matières

LETTRE I

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG [1].

Monsieur et respectable ami,

Il m'a été si pénible de me séparer de vous après mon séjour récent dans votre retraite de Rheinburg, qu'aussitôt revenu en Angleterre je n'ai pas de plus vif désir que celui de m'unir à vous ; et ne pouvant vous voir, je vous écris. La science des choses sérieuses, unie à la douceur et à la politesse des mœurs (toutes ces qualités précieuses que la nature et l'art vous ont prodiguées), a en elle tant d'attraits qu'elle se fait aimer de tout honnête homme qui a reçu une éducation libérale. Permettez donc, Monsieur, que je m'unisse à vous d'une amitié sincère, et que nous la cultivions soigneusement par des études communes et toute espèce de bons offices. Le peu que ma faiblesse pourra produire est à vous. Souffrez que je m'approprie à mon tour, du moins en partie, les dons si rares de votre esprit, le pouvant faire sans vous causer aucun dommage.

Les objets de notre entretien à Rheinburg, c'étaient, vous le savez, Dieu, l'étendue et la pensée, la distinction et la convenance de ces deux attributs, l'explication de l'union de l'âme humaine avec le corps, enfin, les principes de la philosophie de Descartes et de Bacon. Mais comme nous ne parlions guère qu'en courant de ces graves matières et que tous ces problèmes viennent par moments mettre mon esprit à la torture, j'userai avec vous des droits de l'amitié et vous prierai le plus affectueusement du monde de m'exposer avec quelque étendue vos pensées sur les sujets que je rappelais tout à l'heure. Il y a surtout deux points sur lesquels je voudrais être éclairé, si toutefois cela vous agrée : je désirerais savoir, d'abord, en quoi consiste véritablement la différence que vous établissez entre l'étendue et la pensée ; puis quels sont les défauts que vous remarquez dans la philosophie de Descartes et de Bacon, et pourquoi vous pensez qu'on la peut renverser et y substituer quelque chose de mieux. Croyez, Monsieur, que plus vous mettrez de libéralité à m'éclairer sur ces questions et autres semblables,

plus vous m'attacherez étroitement à vous et me mettrez dans une stricte obligation de vous rendre la pareille, si toutefois la chose est possible.

On met sous presse en ce moment des Essais de physiologie composés par un noble Anglais de grande science. Cet ouvrage traite de la nature de l'air et de sa propriété élastique, établie par quarante-trois expériences, de la fluidité, de la solidité et autres choses analogues. Dès que l'ouvrage sera imprimé, j'aurai soin de vous le faire tenir par quelque ami qui passera la mer. En attendant, conservez bonne santé et n'oubliez pas votre ami qui se dit,

Avec zèle et de tout son cœur,

Tout à vous,

HENRI OLDENBURG.

Londres, 10-26 août 1661.

LETTRE II

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Vous jugerez vous-même combien votre amitié m'est agréable, pourvu que vous obteniez en même temps de votre modestie qu'elle vous laisse apercevoir les belles qualités qui vous distinguent ; et bien qu'il me paraisse, en les considérant, que c'est bien de l'orgueil de ma part d'aspirer à votre amitié, surtout quand je songe qu'entre amis tout devient commun, et les biens de l'esprit plus que tout le reste, cependant je me dis qu'après tout la faute en est à votre modestie et à votre bienveillance. C'est votre modestie qui s'abaisse jusqu'à moi ; c'est votre bienveillance qui me donne plus que je ne puis rendre, et qui m'encourage, en daignant me demander mon amitié, à commencer avec vous un commerce affectueux et à l'entretenir avec tout le zèle dont je suis capable. Vous parlez, Monsieur, des qualités de mon esprit. Certes, si j'en avais quelqu'une, c'est de grand cœur que je consentirais à vous en faire part, quoique la chose ne pût se faire sans grand dommage pour moi. Mais ceci n'est point un prétexte pour vous refuser ce que vous me demandez en usant des droits de l'amitié, et je vais essayer incontinent de vous dire ma pensée sur les points dont vous me parlez, quoique je ne me flatte pas de vous satisfaire, si vous n'y mettez de la complaisance. Je commencerai par vous parler de Dieu. Je le définis : un être constitué par une infinité d'attributs infinis, c'est-à-dire parfaits chacun dans son genre. Vous remarquerez ici que j'entends par attribut tout ce qui est conçu par soi et en soi, de telle façon que le concept d'un attribut n'enveloppe le concept d'aucune autre chose. Par exemple, l'étendue est conçue par soi et en soi ; mais il n'en est pas de même du mouvement, car il est conçu par autre chose et son concept enveloppe l'étendue. Or, que ma définition de Dieu soit la véritable, c'est ce qui résulte de ce que nous entendons tous par Dieu : un être souverainement parfait et absolument infini. Il serait aisé maintenant de prouver que cet être existe, par cette seule

définition ; mais ce n'est point ici le lieu de donner cette démonstration. Voici, Monsieur, ce que je dois démontrer en ce moment pour satisfaire aux questions que vous m'avez proposées. J'ai à établir, premièrement, qu'il ne peut y avoir dans la nature deux substances, à moins qu'elles ne diffèrent totalement d'essence ; en second lieu, qu'une substance ne peut être produite, mais qu'il est de son essence d'exister ; troisièmement, enfin, que toute substance doit être infinie, c'est-à-dire souverainement parfaite en son genre. Ces points une fois démontrés, vous apercevrez aisément, Monsieur, où j'en veux venir, pourvu qu'en même temps vous ne perdiez pas de vue la définition de Dieu ; et cela vous paraîtra si évident qu'il est inutile que je m'explique plus ouvertement sur cette matière. Pour démontrer clairement et brièvement les trois points que je viens de dire, je n'ai rien trouvé de mieux que de les prouver à la façon des géomètres et de soumettre cette entreprise à votre examen. Je vous envoie donc à part ces démonstrations[2], et j'en attends votre sentiment.

Vous me demandez ensuite quelles sont les erreurs que je remarque dans la philosophie de Descartes et de Bacon. Sur quoi je veux bien vous satisfaire, bien qu'il soit contraire à mes habitudes de chercher à découvrir les erreurs où les autres sont tombés. Le premier défaut et le plus grand que je reproche à ces philosophes, c'est de s'être si fort éloignés de la connaissance de la première cause et de l'origine de toutes choses ; le second, d'avoir ignoré la véritable nature de l'âme humaine ; le troisième, de n'avoir pas saisi la vraie cause de l'erreur. Trois points dont la véritable connaissance est si nécessaire qu'il faudrait être entièrement dépourvu d'études et d'instruction pour ne pas en être frappé. Que ces philosophes se soient égarés dans la connaissance de la cause première et de l'âme humaine, c'est ce qu'il est aisé de conclure de la vérité des trois propositions rappelées plus haut. Je m'occuperai donc uniquement de montrer combien est fondé le dernier reproche que je leur adresse.

Je ne dirai qu'un mot de Bacon, qui parle un peu confusément sur cette matière. Cet auteur ne prouve presque rien et ne fait guère que raconter ses opinions ; car il suppose premièrement, que l'esprit humain, sans parler des sens et de leurs tromperies, est trompé par sa nature même et compose ses connaissances suivant l'analogie de sa nature propre et non suivant l'analogie de l'univers, comme un miroir qui réfléchit mal les rayons émanés des objets et mêle sa nature à celle des choses, etc. Une seconde

cause d'erreur, suivant Bacon, c'est que l'esprit humain est porté par sa nature aux généralités abstraites et transforme des choses passagères en lois invariables, etc. Une troisième cause d'erreur, c'est que l'esprit humain prend sans cesse des accroissements et ne peut s'arrêter ni se satisfaire. Enfin, toutes les autres causes d'erreur qu'il assigne encore se peuvent facilement réduire à cette cause unique, reconnue par Descartes, savoir : que la volonté de l'homme est libre et plus étendue que son entendement, ou, comme Bacon le dit (aph. 49) avec plus de confusion, que l'entendement n'est pas éclairé d'une lumière pure [3], mais d'une lumière offusquée par les nuages qu'y répand la volonté (il est bon de remarquer ici que Bacon prend souvent l'entendement pour l'âme, en quoi il diffère de Descartes). Or, je montrerai que cette cause d'erreur, en laissant de côté les autres comme sans intérêt, est fausse ; et c'est ce que ces philosophes eux-mêmes auraient aisément aperçu, s'ils avaient seulement fait attention que la volonté diffère de telle ou telle volition, de la même manière que la blancheur de telle ou telle couleur blanche, l'humanité de tel ou tel individu humain, et, par conséquent, qu'il est également impossible de concevoir la volonté comme cause de telle ou telle volition que l'humanité comme cause de Pierre ou de Paul. Or donc, puisque la volonté n'est qu'un être de raison et qu'on ne peut dire qu'elle soit la cause de telle ou telle volition ; puisque les volontés particulières ont besoin pour exister d'une cause et ne peuvent en conséquence être appelées libres, mais sont nécessairement telles que leurs causes les déterminent à être ; enfin, puisque, selon Descartes lui-même, les erreurs elles-mêmes sont des volitions particulières, il s'ensuit nécessairement que les erreurs, c'est-à-dire les volontés particulières qu'on appelle de ce nom, ne sont pas libres, mais sont déterminées par des causes extérieures et nullement par la volonté, ce que j'avais promis de démontrer, etc.

LETTRE III

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

Monsieur et cher ami,

J'ai lu avec un plaisir infini votre savante lettre. La méthode géométrique que vous employez me semble admirable, mais j'en accuse d'autant plus la grossièreté de mon esprit, qui saisit avec tant de peine ce que vous exposez avec un art si parfait. Veuillez donc permettre que je vous laisse voir cette lenteur de mon intelligence en vous posant les questions suivantes, dont je vous supplie de me donner la solution. Et, d'abord, est-ce pour vous une chose claire et hors de doute qu'il s'ensuive, de la seule définition que vous donnez de Dieu, que Dieu existe effectivement ? Pour moi, quand j'y réfléchis, je trouve que les définitions ne contiennent rien de plus que les concepts de notre âme ; or notre âme conçoit une foule de choses qui n'ont point d'existence réelle, et dès qu'elle les a conçues, elle les multiplie et les amplifie avec une extrême fécondité, ce qui fait que je ne puis comprendre que du seul concept de Dieu on infère l'existence de Dieu. Rien ne m'empêche de faire en mon esprit un amas de toutes les perfections que j'ai perçues dans les hommes, les animaux, les végétaux, les minéraux, et de former de la sorte une certaine substance qui possède toutes ces perfections d'une façon durable ; je puis même les multiplier et les amplifier à l'infini, et je constitue par ce moyen un être très-excellent et très-parfait, sans qu'il résulte le moins du monde de cette construction qu'il existe effectivement rien de semblable. - Ma seconde question est de savoir si vous tenez pour certain que le corps n'est point limité par la pensée, ni la pensée par le corps. Remarquez que la nature de la pensée est encore une chose douteuse, et qu'on ignore si c'est un mouvement corporel ou bien un acte spirituel parfaitement distingué du corps. - Je vous demanderai, en troisième lieu, si vous considérez les axiomes que vous avez bien voulu me communiquer comme des principes indémontrables, connus par la lumière naturelle, et n'ayant besoin d'aucune preuve. Le premier axiome a certainement ce caractère ; mais je ne vois pas qu'on puisse mettre les trois autres au rang de celui-là. Le second, en effet, suppose qu'il n'existe dans la nature des

choses que des substances et des accidents ; tandis que plusieurs philosophes soutiennent que le temps et le lieu ne sont point compris dans ces deux sortes d'existence. Le troisième axiome, qui est que *deux choses dont les attributs sont divers ne peuvent rien avoir de commun*, est si peu clair à mes yeux, qu'il me semble que l'univers entier nous enseigne justement le contraire. En effet, toutes les choses qui nous sont connues diffèrent les unes des autres par certains endroits et se conviennent par d'autres endroits. Enfin, quant au quatrième axiome, savoir : que *les choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être causes l'une de l'autre*, j'avoue que les ténèbres de mon intelligence m'en cachent la clarté et me forcent de vous demander un peu plus de lumière. Car, à ce qu'il me semble, il n'y a rien de commun, au moins formellement, entre Dieu et les choses créées ; et cependant presque tout le monde reconnaît Dieu comme la cause des créatures. Vous pensez bien, Monsieur, que ces axiomes n'étant pas, à mes yeux, à l'abri de toute incertitude, les propositions que vous avez bâties sur ce fondement chancellent dans mon esprit ; et plus je les médite, plus je me trouve assiégé de difficultés. En ce qui touche, par exemple, la première de ces propositions, il me paraît que deux hommes sont deux substances de même attribut, savoir, la raison, et je conclus de là qu'il peut y avoir deux substances de même attribut. - Et, relativement à la seconde proposition, aucun être ne pouvant être cause de soi-même, je ne puis comprendre comment il serait vrai qu'*une substance ne peut être produite, ni venir d'une autre substance*. Car il résulte de cette proposition que toutes les substances sont causes d'elles-mêmes, indépendantes l'une de l'autre, ce qui en fait autant de dieux, et ne va à rien moins qu'à nier la première cause des choses. J'avoue donc sincèrement que je ne comprends rien à tout cela, à moins que vous ne me fassiez la grâce de m'expliquer d'une façon plus claire et plus étendue votre sentiment sur ce grand sujet, et de me découvrir entièrement l'origine et la production des substances ainsi que la dépendance réciproque et la subordination des choses. Et, pour vous décider à en user avec moi dans cette occasion en toute franchise et toute confiance, j'invoque ici notre amitié, et vous supplie le plus instamment qu'il est possible d'être assuré que toutes les pensées que vous voudrez bien me communiquer auront en moi un sûr et fidèle dépositaire, et que je ne les confierai à qui que ce soit, de crainte qu'il ne puisse vous en arriver quelque dommage.

Nous sommes ici tout occupés, dans notre Collège philosophique [4], à faire des expériences et des observations, selon la mesure de nos forces ; et nous essayons de tracer une histoire des arts mécaniques, persuadés que nous sommes que les formes et les qualités des choses se peuvent expliquer parfaitement par des principes mécaniques, et que tous les effets de la nature se réduisent au mouvement, à la figure, à l'agencement des parties et aux diverses complications qui en résultent, sans qu'il y ait la moindre nécessité de recourir à ces formes inexplicables, à ces qualités occultes qui sont l'asile de l'ignorance. Je vous manderai le livre que je vous ai promis [5] aussitôt que l'ambassade hollandaise enverra un messager à La Haye, ce qui arrive assez fréquemment, ou bien dès que je pourrai le confier à quelque ami sûr qui prendra le chemin de votre pays. Excusez, Monsieur, la prolixité de cette lettre et les libertés que je me donne. Veuillez surtout prendre en bonne part, comme c'est l'usage entre amis, une lettre écrite sans déguisement et sans aucun des raffinements à l'usage des cours, et croyez-moi, en toute franchise et en toute simplicité,

Votre bien dévoué,

HENRI OLDENBURG.

Londres, 27 septembre 1661.

LETTRE IV

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Au moment de partir pour Amsterdam, où je me propose de séjourner une ou deux semaines, je reçois votre lettre et j'y trouve vos objections aux trois propositions que je vous ai mandées. C'est à ces objections seules que je tâcherai de répondre, le défaut de temps me forçant de négliger les autres.

En ce qui touche la première, je conviens qu'en effet de la définition d'une chose quelconque on ne peut inférer l'existence de la chose définie ; cela n'est légitime (comme je l'ai démontré dans le Scholie que j'ai joint aux trois propositions) que pour la définition ou l'idée d'un attribut, c'est-à-dire, suivant ce que j'ai clairement expliqué en définissant Dieu, pour une chose qui est conçue par soi et en soi. Si je ne me trompe, j'ai aussi, dans ce même Scholie, assez clairement expliqué, surtout pour un philosophe, la raison de cette différence. Je suppose, en effet, qu'on n'ignore pas la différence qui existe entre une fiction de l'esprit et un concept clair et distinct, non plus que la vérité de cet axiome : que toute définition ou toute idée claire et distincte est vraie. Ces points une fois établis, je ne vois pas ce qu'on pourrait désirer encore pour la solution de la première difficulté. Je passe donc à la seconde. Vous paraissez accorder que si la pensée ne se rapporte point à la nature de l'étendue, alors l'étendue ne sera point terminée par la pensée ; car votre doute ne porte que sur cet exemple particulier. Mais remarquez ceci, je vous prie : si quelqu'un vient dire que l'étendue n'est point terminée par l'étendue, mais par la pensée, n'est-ce pas comme s'il disait que l'étendue n'est point infinie absolument, mais seulement infinie sous le point de vue de l'étendue ? En d'autres termes, celui qui parle ainsi ne m'accorde point que l'étendue soit absolument infinie, mais il m'accorde qu'elle l'est sous le point de vue de l'étendue, c'est-à-dire dans son genre. Mais, dites-vous, la pensée est peut-être un acte corporel ? Soit, bien que je reste tout à fait convaincu du contraire ; mais

vous ne nierez pas toujours ce point, que l'étendue, en tant qu'étendue, n'est point la pensée ; ce qui suffit pour expliquer ma définition et pour démontrer ma troisième proposition. Votre troisième objection est que mes axiomes ne doivent pas être mis au nombre des notions communes. Je ne dispute pas sur ce point ; mais vous mettez en question la vérité de ces axiomes, et vous allez même jusqu'à faire voir que le contraire est plus vraisemblable. Mais veuillez faire attention à la définition que j'ai donnée de la substance et de l'accident, car c'est de là que se conclut tout le reste. J'entends, en effet, par substance, ce qui est conçu par soi et en soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe point le concept d'aucune autre chose ; par modification, au contraire, ou par accident, ce qui existe dans une autre chose et est conçu par cette chose. D'où il est clair qu'il résulte, premièrement, que la substance est antérieure à ses accidents, puisque ceux-ci ne pourraient ni exister ni être conçus sans celle-là ; secondement, qu'il ne peut rien y avoir dans la réalité ou hors de l'entendement que les substances et les accidents ; car tout ce qui est est conçu par soi ou par autre chose, et le concept de tout ce qui est enveloppe ou n'enveloppe pas le concept de quelque autre chose. Troisièmement, vous ne pouvez douter que les choses qui ont des attributs divers n'aient entre elles rien de commun ; car j'ai expliqué qu'un attribut c'est ce dont le concept n'enveloppe le concept d'aucune autre chose. Quatrièmement, enfin, j'ai dit que quand deux choses n'ont entre elles rien de commun, l'une ne peut être cause de l'autre. Car, puisqu'il n'y a rien dans l'effet qui lui soit commun avec la cause, tout ce que l'effet contiendrait, il le tirerait donc du néant.

Quant à ce que vous soutenez, que Dieu n'a rien qui lui soit formellement commun avec les choses créées, etc., j'ai établi le contraire dans ma définition ; car j'ai dit : Dieu est l'être constitué par une infinité d'attributs infinis, c'est-à-dire parfaits chacun dans son genre. Je ne dirai rien de la difficulté que vous élevez contre ma première proposition, si ce n'est que je vous prie, mon ami, de considérer que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient déjà avant la génération, quoique avec une forme différente [6]. Vous concluez de là avec raison, et je donne entièrement les mains à cette conséquence, que si une partie de la matière était annihilée, toute l'étendue s'évanouirait. - Je dis enfin que ma seconde proposition ne conduit pas à plusieurs dieux, mais à un seul, constitué par une infinité d'attributs, etc.

LETTRE V

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je vous remercie vivement, vous et M. Boyle[7], de vouloir bien m'encourager, comme vous faites, à travailler à la philosophie. Je m'y applique de mon mieux, autant que la médiocrité de mon esprit peut le permettre, et je compte toujours sur votre secours et votre bienveillance. Vous me demandez mon sentiment sur cette question : *Comment chaque partie de la nature s'accorde-t-elle avec le tout, et quel est le lien qui l'unit aux autres parties ?* Je suppose que vous entendez par là me demander les raisons qui nous assurent en général que chaque partie de la nature est d'accord avec le tout et unie avec les autres parties. Car pour dire de quelle façon précise sont unies les parties de l'univers et comment chaque partie s'accorde avec le tout, c'est ce dont je suis incapable, comme je vous le disais tout récemment, vu qu'il faudrait pour cela connaître toute la nature et toutes ses parties. Je me bornerai donc à vous dire la raison qui m'a forcé d'admettre l'accord des parties de l'univers ; mais je vous préviens d'avance que je n'attribue à la nature ni beauté ni laideur, ni ordre ni confusion, convaincu que je suis que les choses ne sont belles ou laides, ordonnées ou confuses, qu'au regard de notre imagination.

Par l'union des parties de l'univers, je n'entends donc rien autre chose sinon que les lois ou la nature d'une certaine partie s'accordent avec les lois ou la nature d'une autre partie, de telle façon qu'elles se contrarient le moins possible. Voici maintenant ce que j'entends par le tout et les parties : je dis qu'un certain nombre de choses sont les parties d'un tout, en tant que la nature de chacune d'elles s'accommode à celle des autres, de façon à ce qu'elles s'accordent toutes ensemble, autant que possible. Au contraire, en tant qu'elles ne s'accordent pas, chacune d'elles forme dans notre âme une idée distincte, et dès lors elle n'est plus une partie, mais un tout. Par exemple, quand les mouvements des parties de la lymphe, du chyle, etc., se combinent, suivant les rapports de grandeur et de figure de ces parties, de

façon qu'elles s'accordent ensemble parfaitement, et constituent par leur union un seul et même fluide, le chyle, la lymphe, etc., considérés sous ce point de vue, sont des parties du sang. Mais si l'on vient à concevoir les particules de la lymphe comme différant de celles du chyle sous le rapport du mouvement et de la figure, alors la lymphe n'est plus une partie du sang, mais un tout. Imaginez, je vous prie, qu'un petit ver vive dans le sang, que sa vue soit assez perçante pour discerner les particules du sang, de la lymphe, etc., et son intelligence assez subtile pour observer suivant quelle loi chaque particule, à la rencontre d'une autre particule, rebrousse chemin ou lui communique une partie de son mouvement, etc., ce petit ver vivrait dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers ; il considérerait chaque particule du sang, non comme une partie, mais comme un tout, et il ne pourrait savoir par quelle loi la nature universelle du sang en règle toutes les parties et les force, en vertu d'une nécessité inhérente à son être, de se combiner entre elles de façon à ce qu'elles s'accordent toutes ensemble suivant un rapport déterminé. Car, si nous supposons qu'il n'existe hors de ce petit univers aucune cause capable de communiquer au sang des mouvements nouveaux, ni aucun autre espace, ni aucun autre corps auquel le sang puisse communiquer son mouvement, il est certain que le sang restera toujours dans le même état et que ses particules ne souffriront aucun autre changement que ceux qui se peuvent concevoir par les rapports de mouvement qui existent entre la lymphe, le chyle, etc., et de cette façon le sang devra toujours être considéré, non comme une partie, mais comme un tout. Mais comme il existe en réalité beaucoup d'autres causes qui modifient les lois de la nature du sang et sont à leur tour modifiées par elles, il arrive que d'autres mouvements, d'autres changements se produisent dans le sang, lesquels résultent, non pas du seul rapport du mouvement de ses parties entre elles, mais du rapport du mouvement du sang au mouvement des choses extérieures ; et de cette façon, le sang joue le rôle d'une partie et non celui d'un tout.

Je dis maintenant que tous les corps de la nature peuvent et doivent être conçus comme nous venons de concevoir cette masse de sang, puisque tous les corps sont environnés par d'autres corps, et se déterminent les uns les autres à l'existence et à l'action suivant une certaine loi [8], le même rapport du mouvement au repos se conservant toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier ; d'où il suit que tout corps, en tant qu'il existe d'une certaine façon déterminée, doit être considéré

comme une partie de l'univers, s'accorder avec le tout et être uni à toutes les autres parties. Et comme la nature de l'univers n'est pas limitée comme celle du sang, mais absolument infinie, toutes ses parties doivent être modifiées d'une infinité de façons et souffrir une infinité de changements en vertu de la puissance infinie qui est en elle. Mais l'union la plus étroite que je conçoive entre les parties de l'univers, c'est leur union sous le rapport de la substance. Car j'ai essayé de démontrer, comme je vous l'ai dit autrefois dans la première lettre que je vous écrivais, me trouvant encore à Rheinburg, que la substance étant infinie de son essence [9], chaque partie de la substance corporelle appartient à la nature de cette substance et ne peut exister ni être conçue sans elle.

Vous voyez, Monsieur, pour quelle raison et dans quel sens je pense que le corps humain est une partie de la nature. Quant à l'âme humaine, je crois qu'elle en est aussi une partie ; car il existe, selon moi, dans la nature, une puissance de penser infinie, laquelle, en tant qu'infinie, contient en soi objectivement la nature tout entière et dont les différentes pensées s'ordonnent conformément à une loi générale, la loi de la pensée ou des idées [10]. L'âme humaine, selon moi, c'est cette même puissance dont je viens de parler, non pas en tant qu'elle est infinie et perçoit toute la nature, mais en tant qu'elle est finie, c'est-à-dire en tant qu'elle perçoit seulement le corps humain ; et sous ce point de vue, je dis que l'âme humaine est une partie d'une intelligence infinie.

Mais je ne puis expliquer et établir ici toutes ces choses et celles qui en dépendent avec le soin convenable ; ce serait m'exposer à être plus long qu'il ne faut ; et, d'ailleurs, je ne présume pas qu'en ce moment vous attendiez de moi l'éclaircissement de toutes ces questions ; je crains même, pour le peu que j'ai dit, d'être tombé dans une méprise et de vous avoir répondu sur de certains objets, tandis que vous vouliez m'interroger sur d'autres. Marquez-moi, je vous prie, ce qu'il en est.

Vous dites dans votre lettre que j'ai déclaré fausses presque toutes les règles de Descartes[11] sur le mouvement. Mais si j'ai bonne mémoire, je crois avoir attribué ce sentiment à M. Huyghens, et n'avoir parlé, quant à moi, que de la sixième règle de Descartes, que je crois fausse en effet et sur laquelle j'ai ajouté que M. Huyghens lui-même était dans l'erreur. Et à cette occasion, je vous ai prié de me communiquer l'expérience que vous avez faite dans votre Société royale pour vérifier l'hypothèse de M. Huyghens.

Puisque vous ne me répondez rien sur ce point, je présume que la chose est impossible.

À propos de M. Huyghens, je vous dirai qu'il a été et qu'il est encore tout occupé de polir des verres à réfraction. Il a construit pour cela un appareil assez ingénieux où il peut tourner aussi des moules sphériques. Que sortira-t-il de là ? je n'en sais rien, et à vrai dire, je suis médiocrement curieux de le savoir, l'expérience m'ayant appris que la main est la meilleure machine et la plus sûre pour polir des verres d'optique.

Je ne puis rien vous dire encore de certain relativement aux pendules, ni à l'époque où M. Huyghens passera en France, etc.

LETTRE VI

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Au moment où j'ai reçu votre lettre du 22 juillet, je suis parti pour Amsterdam avec le dessein de faire imprimer l'ouvrage dont je vous ai parlé [12]. Tandis que j'étais occupé de cette pensée, un bruit se répandait de tous côtés que j'avais sous presse un ouvrage sur Dieu où je m'efforçais de montrer qu'il n'y a point de Dieu, et ce bruit était accueilli de plusieurs personnes. De là certains théologiens (auteurs peut-être de cette rumeur) ont pris occasion de se plaindre de moi devant le prince et les magistrats. Ajoutez que d'imbéciles cartésiens, qu'on croit m'être favorables, afin d'écarter ce soupçon de leurs personnes, se sont mis à déclarer partout qu'ils détestaient mes écrits, et ils continuent à parler de cette sorte. Ayant appris toutes ces choses de personnes dignes de foi, qui m'assuraient en outre que les théologiens étaient occupés à me tendre partout des embûches, je résolus de différer la publication que je préparais, jusqu'à ce que je visse comment la chose tournerait. Je me proposais de vous dire alors le parti auquel je me serais arrêté ; mais l'affaire semble se gâter tous les jours davantage, et je suis incertain sur ce que je dois faire [13]. Cependant je n'ai point voulu retarder plus longtemps ma réponse à votre lettre, et je commencerai par vous faire de grands remerciements pour l'avertissement amical que vous me donnez, bien que je désire sur ce point une plus ample explication, afin de savoir quels sont ces principes qui vous paraissent renverser la pratique de la vertu religieuse ; car tout ce qui s'accorde avec la raison, je le crois parfaitement utile à la pratique de la vertu. Ensuite je voudrais, si cela ne doit pas vous être désagréable, que vous eussiez le soin de m'indiquer les endroits du Traité théologico-politique qui ont excité les scrupules de gens instruits ; car je désire ajouter quelques notes à ce traité, afin de l'éclaircir, et de détruire, s'il est possible, les préventions qu'on pourrait avoir à son sujet[14]. Adieu.

LETTRE VII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

Autant que j'en puis juger par votre dernière lettre, la publication de l'ouvrage que vous destinez au public est en péril. Je ne puis qu'approuver le dessein dont vous me parlez d'éclaircir et d'adoucir les passages de votre Traité théologico-politique qui ont arrêté les lecteurs. Ceux qui ont surtout paru présenter quelque ambiguïté se rapportent, je crois, à Dieu et à la nature, deux choses qu'au sentiment d'un grand nombre vous confondez l'une avec l'autre. Il semble, en outre, à plusieurs que vous détruisez l'autorité et la valeur des miracles, seul fondement de la certitude de la révélation divine, au sentiment de presque tous les chrétiens. On dit encore que vous cachez votre sentiment sur Jésus-Christ, le rédempteur du monde et l'unique médiateur des hommes, ainsi que sur son incarnation et sa satisfaction, et on demande que vous ouvriez votre âme sur ces trois points en toute franchise. Si vous faites cela de façon à plaire aux chrétiens honnêtes et raisonnables, vos affaires sont, je crois, en sûreté.

Voilà ce que tenait à vous faire savoir en peu de mots

Votre tout dévoué.

Adieu.

15 novembre 1675.

P. S. Faites-moi savoir promptement, je vous prie, si ces quelques lignes vous ont été remises exactement.

LETTRE VIII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

J'ai reçu samedi dernier votre bien courte lettre, datée du 15 novembre. Vous vous bornez à m'indiquer les passages du Traité théologico-politique qui ont arrêté les lecteurs. J'avais espéré savoir en outre quelles sont les doctrines qui leur ont semblé, comme vous m'en aviez prévenu, ruiner la pratique de la piété. Mais pour vous dire toute ma pensée sur les trois points que vous avez marqués, je ne vous cacherai pas, en ce qui touche le premier, que j'ai dans l'âme une idée de Dieu et de la nature fort différente de celle que les nouveaux chrétiens ont coutume de défendre. Je crois, en effet, que Dieu est, comme on dit, la cause immanente de toutes choses et non la cause transitive [15]. Je le dis avec Paul : " Nous sommes en Dieu et nous nous mouvons en Dieu [16]," et je le dis peut-être aussi avec tous les anciens philosophes, bien que je l'entende d'une autre façon. J'ose même assurer que ç'a été le sentiment de tous les anciens Hébreux, ainsi qu'on le peut conjecturer de certaines traditions, si défigurées qu'elles soient en mille manières. Toutefois, ceux qui pensent que le Traité théologico-politique veut établir que Dieu et la nature sont une seule et même chose (ils entendent par nature une certaine masse ou la matière corporelle), ceux-là sont dans une erreur complète [17]. J'arrive à l'article des miracles. Je suis persuadé que c'est la seule sagesse de la doctrine qui fonde la certitude de la révélation divine, et non point les miracles, qui ne reposent que sur l'ignorance, comme je l'ai longuement fait voir dans le chapitre VI sur les miracles. J'ajoute ici que je reconnais entre la religion et la superstition cette différence principale, que celle-ci a pour fondement l'ignorance et celle-là la sagesse ; et voilà pourquoi le vulgaire des chrétiens se fait distinguer de ceux qui ne le sont pas, non point par la bonne foi, la charité et les autres dons du Saint-Esprit, mais seulement par une certaine opinion qu'ils professent. En effet, c'est par les seuls miracles, c'est-à-dire par

l’ignorance, source de toute malice, qu’ils défendent leur religion, comme font tous les autres ; et de là vient qu’ils tournent leur foi, quoique véritable, en superstition. Les souverains permettront-ils jamais qu’on apporte un remède à ce mal ? c’est ce dont je doute fort.

Enfin, pour vous montrer ouvertement ma pensée sur le troisième point, je dis qu’il n’est pas absolument nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement si on parle de ce Fils de Dieu, c’est-à-dire de cette éternelle Sagesse de Dieu qui s’est manifestée en toutes choses, et principalement dans l’âme humaine, et plus encore que partout ailleurs dans Jésus-Christ. Sans cette Sagesse, nul ne peut parvenir à l’état de béatitude, puisque c’est elle seule qui nous enseigne ce que c’est que le vrai et le faux, le bien et le mal. Et comme cette Sagesse, ainsi que je viens de le dire, s’est surtout manifestée par Jésus-Christ, ses disciples ont pu la prêcher, telle qu’elle leur a été révélée par lui, et ils ont montré qu’ils pouvaient se glorifier d’être animés de l’esprit du Christ plus que tous les autres hommes. Quant à ce qu’ajoutent certaines Églises, que Dieu a revêtu la nature humaine, j’ai expressément averti que je ne savais point ce qu’elles veulent dire ; et pour parler franchement, j’avouerai qu’elles me semblent parler un langage aussi absurde que celui qui dirait qu’un cercle a revêtu la nature du carré. Je pense que ces explications suffisent pour éclaircir mon sentiment sur les trois points que vous avez marqués. Plairont-elles aux chrétiens de votre connaissance, c’est ce que vous pouvez savoir mieux que moi. Adieu.

LETTRE IX

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

Puisque vous paraissez m'accuser d'un excès de brièveté, je vais aujourd'hui me justifier par une prolixité excessive. Vous attendiez de moi, à ce que je vois, l'indication de celles d'entre vos opinions qui ont paru à vos lecteurs tendre au renversement de la piété. Je vais vous dire ce qui les a surtout embarrassés. Vous établissez, à ce qu'il me semble, une nécessité fatale de toutes les actions et de toutes choses. Or, à leur avis, si ce point est une fois accordé, toute loi, toute vertu, toute religion sont coupées à leur racine ; toutes les récompenses et toutes les punitions sont vaines. En effet, ce qui impose une contrainte ou une nécessité est toujours un motif légitime d'excuse, et il suit de là que pas un seul homme ne sera inexcusable devant Dieu. Si nos actions dépendent du fatum, si toutes choses sont poussées par la dure main du sort suivant une voie déterminée et inévitable, où est la coulpe ? où sont les peines ? qui déliera le nœud de cette difficulté ? Voilà certes ce qu'on ne peut dire aisément. Je désire ardemment, Monsieur, savoir comment vous pourriez aider à la solution du problème.

Vous avez bien voulu me donner des éclaircissements au sujet des trois propositions que j'avais marquées ; mais il reste encore plusieurs choses à expliquer. Premièrement, en quel sens prenez-vous pour synonymes et équivalents la foi aux miracles et l'ignorance, comme il semble que vous le faites dans votre dernière lettre ? Lazare ressuscité d'entre les morts et la résurrection de Jésus-Christ ne surpassent-ils pas la force de la nature créée, et peuvent-ils être attribués à une autre puissance que celle de Dieu ? et comment y aurait-il ignorance coupable à croire qu'une chose excède les limites d'une intelligence finie, enchaînée par de certaines bornes ? Ne pensez-vous pas qu'il soit convenable à une intelligence et à une science créées de reconnaître dans un esprit incréé, dans la souveraine puissance, une science et une force capables de pénétrer et de produire des choses dont la raison et le comment échappent aux faibles humains ? Nous sommes

hommes, rien d'humain ne doit nous paraître étranger à notre nature. De plus, puisque vous déclarez que vous ne pouvez comprendre qu'un Dieu ait réellement revêtu la nature humaine, permettez que je vous demande comment vous entendez ces endroits de notre Évangile et de l'Épître aux Hébreux : le premier, qui affirme que *le Verbe s'est fait chair* ; le second, que *le Fils de Dieu n'a pas été le libérateur des anges, mais celui des enfants d'Abraham* [18] ? Et toute l'économie de l'Évangile ne repose-t-elle pas sur ce que le Fils unique de Dieu, le Logos (qui était Dieu et qui était en Dieu), s'est montré revêtu de la nature humaine, et par sa passion et sa mort a payé pour nous pécheurs la rançon de nos fautes, prix de sa rédemption ? Je voudrais savoir de vous ce qu'il faut penser de ces passages et autres semblables, si l'on veut conserver à l'Évangile et à la religion chrétienne, dont je crois que vous êtes l'ami, leur caractère de vérité.

J'avais le projet de vous écrire plus longuement, mais je suis interrompu par la visite de quelques amis envers qui je me reprocherais de manquer de politesse. Aussi bien ce que j'ai déjà jeté sur le papier va peut-être vous être un sujet d'ennui au milieu de vos méditations philosophiques. Adieu donc, et croyez-moi pour la vie le zélé admirateur de votre érudition et de votre science.

Londres, 16 décembre 1675.

LETTRE X

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je vois enfin quelle est cette doctrine que vous me demandiez de tenir secrète ; mais comme elle est le fondement du traité que j'avais dessein de publier [19], je suis tout disposé à vous expliquer sous quel point de vue j'admets la nécessité de toutes choses et la fatalité des actions. Car je suis loin de soumettre Dieu en aucune façon au fatum ; seulement je conçois que toutes choses résultent de la nature de Dieu avec une nécessité inévitable, de la même façon que tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément, il n'est personne qui conteste que cela ne résulte en effet de l'essence de Dieu ; et cependant personne n'entend par là soumettre Dieu au fatum ; et tout le monde croit que Dieu se comprend soi-même avec une parfaite liberté, quoique nécessairement. J'ajoute que cette inévitable nécessité des choses n'ôte rien à la perfection de Dieu ni à la dignité de l'homme ; car les préceptes moraux, soit qu'ils prennent la forme d'une loi ou d'un droit émané de Dieu même, soit qu'ils ne la prennent pas, n'en sont pas moins des préceptes divins et salutaires ; et quant aux biens qui résultent de la vertu et de l'amour de Dieu, soit que nous les recevions des mains d'un Dieu qui nous juge, soit qu'ils émanent de la nécessité de la nature divine, en sont-ils, dans l'un ou l'autre cas, moins désirables ? Et de même, les maux qui résultent des actions ou des passions mauvaises sont-ils moins à craindre parce qu'ils en résultent nécessairement ? En un mot, que nos actions s'accomplissent sous la loi de la nécessité ou sous celle de la contingence, n'est-ce pas toujours l'espérance et la crainte qui nous conduisent ?

Les hommes ne sont inexcusables devant Dieu par aucune autre raison sinon qu'ils sont en la puissance de Dieu comme l'argile en celle du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage et d'autres à un usage vulgaire. Veuillez, Monsieur, méditer un peu ces pensées, et je

m’assure, par l’expérience que j’en ai faite avec plusieurs personnes, que vous trouverez sans difficulté de quoi répondre aux objections vulgaires.

J’ai considéré la foi aux miracles et l’ignorance comme choses équivalentes, par la raison que ceux qui prétendent établir l’existence de Dieu et la religion sur les miracles prouvent une chose obscure par une chose plus obscure encore et qu’ils ignorent au suprême degré ; de façon qu’ils inventent une espèce d’argumentation jusqu’à présent inconnue, qui consiste à réduire son contradicteur, non pas à l’impossible, comme on dit, mais à l’ignorance[20]. Du reste, je crois avoir expliqué assez clairement, si je ne me trompe, mon sentiment sur les miracles dans le Traité théologico-politique. Je n’ajouterai donc qu’un mot. Veuillez remarquer, Monsieur, que Jésus-Christ n’est point apparu, après sa mort, au sénat, ni à Pilate, ni à aucun infidèle, mais seulement aux saints ; considérez aussi que Dieu n’a ni côté droit ni côté gauche ; qu’il n’est point dans un certain lieu, mais qu’il est présent en tout lieu par son essence ; que la matière est partout la même ; que Dieu ne se manifeste point hors du monde dans ces espaces fantastiques qu’on imagine ; enfin que le corps humain est retenu en des limites déterminées par le seul poids de l’air ; et, si vous pesez toutes ces raisons ensemble, vous reconnaîtrez qu’il en a été de l’apparition de Jésus-Christ à ses apôtres à peu près comme de celle de Dieu à Abraham, quand celui-ci vit deux hommes et les invita à dîner [21]. Vous me direz que tous les apôtres ont cru à la résurrection et à l’ascension réelle de Jésus-Christ ; et je suis très-loin de le nier. Mais Abraham crut aussi que Dieu avait dîné chez lui, et tous les Israélites furent convaincus que Dieu était descendu sur le mont Sinaï dans une enveloppe de feu et leur avait directement parlé, bien que toutes ces apparitions, toutes ces révélations ne soient que des moyens que Dieu a employés pour se mettre à la portée de l’intelligence et des opinions des hommes et leur faire connaître ses volontés. Je conclus donc que la résurrection de Jésus-Christ d’entre les morts est au fond une résurrection toute spirituelle, révélée aux seuls fidèles selon la portée de leur esprit ; par où j’entends que Jésus-Christ fut appelé de la vie à l’éternité, et qu’après sa passion il s’éleva du sein des morts (en prenant ce mot dans le même sens où Jésus-Christ a dit [22] : *Laissez les morts ensevelir leurs morts*), comme il s’était élevé par sa vie et par sa mort en donnant l’exemple d’une sainteté sans égale. Dans ce même sens, il ressuscite ses disciples d’entre les morts, en tant qu’ils suivent l’exemple de sa mort et de

sa vie. Et je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer toute la doctrine de l'Évangile à l'aide de ce système d'interprétation. - J'irai plus loin : il n'y a, selon moi, que ce système qui puisse donner un sens au chap. XV de l'Épître I aux Corinthiens et faire comprendre les arguments de Paul, qui dans le système communément reçu paraissent bien faibles et bien aisés à réfuter. Et je ne veux même pas insister ici sur ce que les chrétiens ont pris au sens spirituel tout ce que les Juifs entendaient charnellement.

Je reconnais avec vous, Monsieur, la faiblesse humaine ; mais permettez-moi de vous demander si nous avons, nous faibles mortels, une connaissance de la nature assez grande pour être en état de déterminer jusqu'où s'étend sa force et sa puissance, et ce qui la surpasse. Que s'il n'est permis à personne d'élever sans arrogance une telle prétention, ce n'est donc pas manquer à la modestie que d'expliquer, autant que possible, les miracles par des causes naturelles ; et quant aux faits qu'on n'est pas en état d'expliquer et dont il est également impossible de prouver l'absurdité, il me semble convenable de suspendre son jugement à leur égard, et de donner ainsi pour unique base à la religion la sagesse de sa doctrine. Ne croyez pas, Monsieur, que les passages de l'Évangile de Jean et de l'Épître aux Hébreux que vous me citez soient contraires à mes sentiments ; ce qui vous le persuade, c'est que vous appliquez à des expressions orientales une mesure prise dans nos façons de parler européennes. Mais soyez sûr que, tout en écrivant son Évangile en grec, Jean *hébraïse* cependant. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, est-ce que vous croyez, quand l'écriture dit que Dieu s'est manifesté dans la nue, ou qu'il a habité dans le tabernacle ou dans le temple, que Dieu s'est revêtu de la nature de la nue, de celle du temple ou du tabernacle ? Or, Jésus-Christ ne dit rien de plus de soi-même : il dit qu'il est le temple de Dieu, entendant par là, je le répète encore une fois, que Dieu s'est surtout manifesté dans Jésus-Christ. Et c'est ce que Jean a voulu exprimer avec plus de force encore par ces paroles : *Le Verbe s'est fait chair*. Mais je n'insiste pas davantage.

LETTRE XI

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

Vous avez mis le doigt sur le vrai motif pour lequel je vous ai engagé à tenir secrète cette doctrine de la fatalité et de la nécessité de toutes choses. J'ai craint, en effet, que la pratique de la vertu n'en reçût quelque atteinte, et que les peines et les récompenses de l'autre vie ne vinssent à tomber dans le décri. Les explications que vous donnez dans votre dernière lettre ne semblent pas ôter la difficulté ni suffire à tranquilliser les âmes ; car enfin, si dans nos actions, tant morales que physiques, nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile dans les mains du potier, de quel front, je le demande, pourrait-on accuser un homme quel qu'il soit d'avoir agi de telle ou telle manière, quand il lui a été absolument impossible d'agir autrement ? N'aurions-nous pas le droit de nous élever tous contre Dieu d'une commune voix et de lui dire : c'est votre inflexible destin, c'est votre puissance irrésistible qui nous a contraints d'agir de la sorte, sans que nous ayons pu faire autrement ; pourquoi donc et de quel droit nous condamner à des châtiments terribles que nous étions hors d'état d'éviter, puisque c'est vous qui faites toutes choses selon votre caprice et votre bon plaisir, en vertu d'une nécessité suprême ? - Vous dites que si les hommes sont inexcusables devant Dieu, c'est uniquement parce qu'ils sont en sa puissance. Mais je retourne l'argument contre vous, et je dis avec plus de raison que vous, ce me semble, que si les hommes sont en la puissance de Dieu, c'est pour cela même qu'ils sont tous complètement excusables. Qui ne voit, en effet, que l'homme peut dire à Dieu : votre puissance, ô Dieu, est insurmontable ; je n'ai donc pu agir autrement et mon action est justifiée !

J'arrive à votre sentiment que les miracles et l'ignorance sont choses équivalentes, où il me semble que vous imposez les mêmes limites à la science des hommes (les plus habiles, il est vrai) et à la puissance de Dieu. Comme si Dieu ne pouvait rien faire ni rien produire dont les hommes ne soient capables de rendre raison en y appliquant les forces de leur génie. Et

pour ne parler que de Jésus-Christ, je trouve que le récit de sa passion, de sa mort, de son ensevelissement, de sa résurrection, est tracé avec des couleurs si naturelles et si vives que j'ose en appeler ici à votre conscience et vous demander, à vous qui admettez l'autorité de l'histoire, s'il faut prendre ce récit à la lettre ou n'y voir qu'une allégorie. Quant à moi, il me paraît que toutes les circonstances de cet événement, si clairement consignées par les évangélistes, ne permettent pas de prendre leur récit dans un autre sens que le sens littéral. Veuillez, Monsieur, lire avec indulgence ces quelques réflexions et y répondre avec la franchise d'un ami. M. Boyle vous réitère ses compliments. Je compte vous dire par un prochain courrier où en sont les affaires de la Société royale. Adieu. Aimez-moi toujours.

Londres, 14 juin 1676.

LETTRE XII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Quand j'ai dit dans ma dernière lettre que ce qui nous rend inexcusables, c'est que nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, j'entendais par là que nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme ou une âme impuissante. Et de même qu'il serait absurde que le cercle se plaignit de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou que l'enfant qui souffre de la pierre se plaignît de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué, de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir pas eu en partage et la force, et la vraie connaissance, et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. En effet, rien n'est compris dans la nature de chaque chose que ce qui résulte nécessairement de la cause qui la produit. Or qu'un certain homme ait une âme forte, c'est ce qui n'est point compris dans sa nature, et personne ne peut contester, à moins de nier l'expérience et la raison, qu'il ne dépend pas plus de nous d'avoir un corps vigoureux que de posséder une âme saine. Vous insistez et vous dites : si les hommes tombent dans le péché par la nécessité de la nature, ils sont donc toujours excusables. Mais vous n'expliquez point quelle conclusion précise vous voulez tirer de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s'irriter contre nous, ou bien que tous les hommes sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de Dieu ? Dans le premier cas, j'accorde parfaitement que Dieu ne s'irrite en aucune façon et que tout arrive suivant ses décrets ; mais je nie qu'il résulte de là que tous les hommes doivent être heureux ; car les hommes peuvent être excusables et cependant être privés de la béatitude et souffrir de mille façons. Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme ; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval et non un homme. Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage

est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer. De même, l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse. Et je ne crois pas nécessaire d'avertir ici que l'Écriture quand elle représente Dieu irrité contre les pécheurs, ou tel qu'un juge qui voit, pèse et estime à leur prix les actions des hommes ; l'Écriture, dis-je, parle un langage humain et se proportionne aux opinions du vulgaire ; car son objet n'est pas d'enseigner la philosophie, et elle veut faire des hommes vertueux et non des savants.

Je ne vois pas du tout comment j'impose les mêmes limites à la puissance de Dieu et à la science des hommes en considérant la foi aux miracles et l'ignorance comme choses équivalentes.

Du reste, je prends comme vous au sens littéral la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus-Christ ; c'est seulement sa résurrection que j'interprète au sens allégorique. J'accorde aussi que cette résurrection est racontée par les évangélistes avec de telles circonstances qu'il est impossible de méconnaître qu'ils ont effectivement cru que le corps de Jésus-Christ était ressuscité et monté au ciel pour s'asseoir à la droite de Dieu, et je crois même que des infidèles auraient pu voir tout cela s'ils avaient été présents au même lieu où Jésus-Christ apparut à ses disciples ; mais il n'en est pas moins vrai que les disciples de Jésus-Christ ont pu se tromper sans que la doctrine de l'Évangile en soit altérée ; et c'est justement ce qui est arrivé à d'autres prophètes, comme je vous en ai donné la preuve dans ma précédente lettre. J'ajoute que Paul, à qui Jésus-Christ apparut aussi un peu plus tard [23], se glorifie d'avoir connu Jésus-Christ, non selon la chair, mais selon l'esprit.

Adieu, Monsieur et respectable ami ; croyez-moi tout à vous, avec zèle et de tout mon cœur.

LETTRE XIII

(Extrait).

À MONSIEUR SIMON DE VRIES[24].

B. DE SPINOZA.

Mon cher ami,

Les difficultés que vous rencontrez à résoudre les questions que vous me proposez viennent de ce que vous ne faites pas entre les divers genres de définitions les distinctions nécessaires. Tantôt, en effet, la définition sert à expliquer une chose dont l'essence inconnue était en question ; tantôt elle sert seulement à la recherche de cette essence. La première, ayant un objet déterminé, doit être vraie ; ce qui n'est pas nécessaire pour la seconde. Par exemple, si quelqu'un me demande la description du temple de Salomon, je suis tenu de lui donner une description fidèle, ou bien ma réponse n'est pas sérieuse. Mais supposez que j'aie tracé dans ma pensée le plan d'un temple que je veux construire, et que je calcule d'après ce plan qu'il me faudra tel emplacement, tant de milliers de pierres de taille, en un mot telle quantité de matériaux, sera-t-on reçu raisonnablement à me dire que ma conclusion est fausse, parce qu'elle est fondée sur une fausse définition, ou bien à me demander la preuve de ma définition ? Ce serait me dire que je n'ai pas conçu ce que j'ai conçu en effet ; ce serait me demander de prouver que j'ai conçu ce que je sais bien que j'ai conçu ; ce serait se moquer. Ainsi donc, de deux choses l'une : ou la définition explique la chose définie, telle qu'elle est hors de l'entendement, et alors elle doit être vraie et ne diffère d'une proposition ou d'un axiome qu'en tant qu'elle regarde seulement l'essence des choses ou celle de leurs affections, au lieu qu'un axiome a une portée plus grande et s'étend jusqu'aux vérités éternelles ; ou bien elle explique la chose définie telle qu'elle est dans l'entendement, et alors elle diffère d'un axiome et d'une proposition en ce qu'elle n'est assujettie qu'à une seule condition, savoir, d'être absolument intelligible, sans cette autre condition d'être vraie. C'est pourquoi une définition qui ne s'entend pas est une mauvaise définition. Pour rendre la chose plus claire encore, je me servirai de cet exemple même de Borel [25] qui vous embarrasse. Supposons

que quelqu'un vienne nous dire : j'appelle figurales deux lignes droites comprenant un espace déterminé. S'il entend par ligne droite ce que tout le monde appelle ligne courbe, sa définition est bonne, et il est aisé de concevoir une figure qui y satisfasse ; mais elle n'est bonne qu'à cette condition, qu'il ne se représente pas ensuite un carré ou telle autre figure semblable. Mais s'il entend la ligne droite dans l'acception commune, la chose est parfaitement inintelligible, et partant la définition mauvaise. Borel, dont vous semblez disposé à admettre le sentiment, confond tout cela. Mais je prends encore un exemple, celui que vous citez vous-même à la fin de votre lettre. Si je dis : chaque substance n'a qu'un seul attribut, voilà une proposition pure et simple qui a besoin de démonstration ; mais si je dis : j'entends par substance ce qui est constitué par un seul attribut, la définition est bonne, à condition que vous désigniez ensuite par un autre nom les êtres qui sont constitués par plusieurs attributs.

Vous dites que je ne démontre pas que la substance (ou l'être) puisse avoir plusieurs attributs ; c'est que vous n'avez pas regardé de près mes démonstrations. J'ai donné deux preuves de la proposition que vous contestez : la première, c'est qu'il n'y a rien de plus évident que ce principe, que tout être est conçu par nous sous un certain attribut [26], et que plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs ; d'où il suit que l'être absolument infini doit être défini, etc. Ma seconde preuve et à mon avis la principale, c'est qu'à mesure que j'assigne à une chose un plus grand nombre d'attributs, j'en suis d'autant plus forcé de reconnaître son existence, c'est-à-dire de la concevoir comme vraie [27]. Or, ce serait tout le contraire si j'avais imaginé une chimère ou quelque chose de semblable.

Vous dites encore que vous ne concevez la pensée que par les idées, à cause que si l'on ôte les idées, la pensée n'est plus. Cela vient de ce qu'en faisant abstraction des idées, vous qui êtes une chose pensante, vous faites abstraction de toutes vos pensées et de tous vos concepts. Or ce n'est pas merveille qu'après avoir retranché toutes vos pensées, il ne vous reste plus rien à penser ensuite. Mais quant au fond de la chose, je crois avoir démontré, avec toute la clarté et l'évidence désirables, que l'entendement, quoique infini, se rapporte à la nature naturée et non pas à la nature naturante [28]. Du reste, je ne vois pas en quoi tout cela peut servir à l'intelligence de la troisième définition, ni quelle difficulté vous y trouvez. La voici telle que je crois vous l'avoir communiquée [29] : *Par substance,*

j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut, j'entends exactement la même chose, avec cette seule différence que l'attribut se rapporte à l'entendement, en tant qu'il attribue à la substance telle nature déterminée. Cette définition, je le répète, explique assez clairement ce que je veux entendre par substance et par attribut. Vous désirez toutefois que j'explique par un exemple comment une seule et même chose peut être désignée par deux noms. Pour ne point vous sembler avare, au lieu d'un exemple, je vais vous en donner deux. Je dis d'abord que par Israël j'entends le troisième patriarche [30] ; et je n'entends pas autre chose par le nom de Jacob, ce patriarche ayant été appelé Jacob parce qu'il tenait en naissant le pied de son frère[31]. Secondement, j'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons de la lumière sans aucune altération, et par blanc, j'entends la même chose, avec cette différence que le blanc se rapporte à l'homme qui regarde un plan, etc.

LETTRE XIV

À MONSIEUR SIMON DE VRIES,

B. DE SPINOZA.

Mon cher ami,

Vous me demandez si nous avons besoin de l'expérience pour être assurés que la définition d'un attribut est vraie. Je réponds que l'expérience n'est requise que pour les choses dont la définition n'emporte pas l'existence, par exemple, pour les modes, l'existence d'un mode ne résultant jamais de sa seule définition ; mais l'expérience est inutile pour les êtres en qui l'existence ne diffère pas de l'essence et dont la définition par conséquent implique l'existence réelle. L'expérience n'a rien à voir ici ; elle ne nous donne pas les essences des choses ; le plus qu'elle puisse faire, c'est de déterminer notre âme à penser exclusivement à telle ou telle essence déterminée. Or l'existence des attributs ne différant pas de leur essence, il s'ensuit qu'aucune expérience n'est capable d'y atteindre.

Vous me demandez ensuite si les êtres et leurs affections sont aussi des vérités éternelles. - Oui sans doute. - Mais pourquoi, direz-vous, ne pas les appeler vérités éternelles ? - Pour les distinguer, comme c'est l'usage universel, de ces principes qui n'ont point de rapport aux êtres ni à leurs affections, celui-ci, par exemple : *Rien ne vient de rien*. Ces propositions et autres semblables se nomment proprement, je le répète, vérités éternelles ; par où l'on entend qu'elles n'ont point d'autre siège que l'âme.

LETTRE XV

À MONSIEUR L. M. P. M. Q. D.[32],

B. DE SPINOZA.

Mon cher ami,

J'ai reçu de vous deux lettres, l'une du 11 juin, qui m'a été remise par votre ami N. N. ; l'autre du 26 mars, qu'un autre de vos amis, je ne sais lequel, a envoyée à Leyde. Toutes deux m'ont été infiniment agréables, surtout parce qu'elles m'ont fait voir que toutes vos affaires vont pour le mieux et que vous ne m'oubliez pas. Je vous dois aussi les plus vifs remerciements pour toutes les marques de politesse et d'estime dont vous voulez bien m'honorer. Croyez, je vous prie, que je n'ai pas pour vous un moindre attachement, et que je désire trouver l'occasion de vous le témoigner autant que ma médiocrité le pourra permettre. Et, pour vous en donner une première preuve, je m'empresse de répondre aux questions que vous m'adressez dans vos lettres. Vous me demandez mes sentiments sur l'infini : c'est de grand cœur que je vais vous les dire.

Ce qui a fait regarder par tout le monde la question de l'infini comme très-difficile et même comme inextricable, c'est qu'on n'a pas distingué deux choses, savoir ce qui est infini de sa nature ou par la seule force de sa définition, et ce qui n'a pas de limites, non par la vertu de son essence, mais par la vertu de sa cause. Une autre distinction qu'on n'a pas faite est celle d'une chose qu'on appelle infinie comme n'ayant pas de limites, et d'une chose dont les parties ne peuvent être égalées ni déterminées par aucun nombre, quoique l'on ait le maximum et le minimum où elle est enfermée. Si on avait remarqué ces différences, je répète qu'on n'aurait pas rencontré une foule de difficultés dont on a été accablé : on aurait aperçu clairement quelle espèce d'infini est indivisible et ne peut avoir de parties, et quelle autre espèce en peut contenir sans contradiction. On aurait vu aussi qu'il ne répugne nullement que tel infini soit plus grand que tel autre infini, et qu'il y a une sorte d'infini qu'on ne peut concevoir de cette façon. C'est ce qui résultera clairement, j'espère, des explications que je vais vous donner.

Mais il faut d'abord que je dise quelques mots sur les quatre objets que voici : la substance, le mode, l'éternité, la durée.

Relativement à la substance, je vous prie de considérer :

- 1° que l'existence appartient à son essence[33], c'est-à-dire qu'il suit de sa seule essence et de sa seule définition qu'elle existe réellement. Si j'ai bonne mémoire, c'est un point que je vous ai démontré dans le temps de vive voix, sans avoir besoin d'aucune autre proposition.

- 2° Il résulte des principes que je viens de poser que la substance n'est pas multiple, mais unique ; par où j'entends qu'il n'en peut exister deux de même nature[34].

- 3° Toute substance ne peut être conçue que comme infinie[35].

Ce que j'appelle modes, ce sont les affections de la substance. Or, la définition des modes, en tant qu'on la distingue de celle de la substance, n'enveloppe point l'existence réelle. C'est pourquoi, bien qu'ils existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas ; d'où il suit qu'en tant que nous considérons leur essence toute seule, et non l'ordre de toute la nature, nous ne pouvons pas inférer, de ce qu'ils existent maintenant, qu'ils continueront ou non d'exister, qu'ils ont ou non existé auparavant. On voit donc clairement que nous concevons l'existence de la substance comme entièrement différente de celle des modes. Et de là vient la distinction de l'éternité et de la durée ; car il n'y a que l'existence des modes qui tombe dans la durée ; celle de la substance est dans l'éternité, je veux dire qu'elle consiste dans une possession infinie de l'être (*essendi*).

Voici maintenant la conséquence que je veux tirer de tout ce qui précède : comme nous considérons d'ordinaire la seule essence des modes et non l'ordre entier de la nature, il nous est possible de déterminer à notre gré l'existence des modes et la durée, de les concevoir plus grandes ou plus petites et de les diviser en parties, tout cela sans détruire le concept que nous en avons. Mais l'éternité et la substance, ne pouvant être conçues que comme infinies, ne souffrent rien de semblable, ou bien l'on en détruit la notion. C'est donc un véritable bavardage, pour ne pas dire une folie, que de prétendre que la substance étendue soit composée de parties ou de corps réellement distingués les uns des autres ; c'est exactement comme si on s'avisait de former, par l'addition et l'accumulation d'un grand nombre de cercles, un carré ou un triangle ou telle autre chose d'une essence toute

différente de celle du cercle. Ainsi donc tout cet échafaudage d'arguments par où le commun des philosophes cherche à démontrer que la substance étendue est finie croule de soi-même ; car on y suppose toujours que la substance corporelle est formée de parties, à peu près comme ceux qui s'étant une fois mis dans l'esprit que la ligne est composée de points découvrent ensuite une foule d'arguments pour prouver qu'elle n'est pas divisible à l'infini [36].

Si vous me demandez maintenant d'où vient qu'une sorte de penchant naturel nous porte à diviser la substance étendue, je vous dirai que la quantité se conçoit de deux façons : d'une façon abstraite et superficielle, telle que les sens la représentent à l'imagination, ou bien comme substance, telle que l'entendement seul peut la concevoir. Si nous considérons la quantité des yeux de l'imagination, c'est le procédé le plus facile et le plus ordinaire, elle est divisible, finie, composée de parties, et multiple par conséquent ; mais si nous la considérons telle que l'entendement nous la fait connaître, c'est-à-dire si nous la percevons telle qu'elle est en soi, chose très-difficile, je l'avoue, il se trouve alors, comme je vous l'ai suffisamment démontré autrefois, qu'elle est infinie, indivisible et unique.

Les notions du temps et de la mesure naissent de cette faculté que nous avons de déterminer à volonté la durée et la quantité, savoir : en concevant celle-ci abstraction faite de la substance, et en séparant celle-là des modes par qui la durée s'écoule du sein des choses éternelles. Le temps et la mesure, en effet, ne sont autre chose que des déterminations de la durée et de la quantité, qui les rendent accessibles, autant qu'il se peut, à l'imagination. De même en concevant les affections de la substance abstraction faite de la substance elle-même et en les réduisant en de certaines classes pour les imaginer plus aisément, nous formons la notion du nombre, laquelle est un moyen de déterminer les affections de la substance ; d'où l'on peut voir que la mesure, le temps et le nombre ne sont que des façons de penser, ou plutôt d'imaginer. Il n'est donc point surprenant que tous ceux qui ont voulu concevoir le progrès de la nature par de semblables notions, et encore étaient-elles mal définies, se soient embarrassés d'une façon si extraordinaire dans leurs propres liens qu'il leur a fallu tout rompre pour en sortir et se jeter dans les dernières absurdités. Car comme il y a une foule de choses qui échappent à l'imagination et ne se peuvent concevoir que par le seul entendement, telles que la substance,

l'éternité, et autres semblables, vouloir expliquer de semblables choses par des notions qui sont de simples secours donnés à l'imagination, c'est vouloir faire servir l'imagination à nous rendre déraisonnables. Et de même encore, si l'on confond les modes de la substance avec ces êtres de raison, auxiliaires de l'imagination, il est impossible de s'en former une idée juste ; car c'est faire du temps, de la mesure et du nombre des choses inintelligibles, en les séparant tout à la fois et de la substance, et des modes, dont ils représentent l'écoulement éternel.

Pour que la chose soit encore plus claire, veuillez prendre un exemple. Supposez une personne qui, concevant la durée d'une manière abstraite et la confondant avec le temps, se mette à la diviser en parties ; elle ne pourra jamais comprendre comment une heure peut se passer ; car pour qu'une heure se passe, il faut que la première moitié se passe d'abord, puis la moitié de l'autre moitié, puis la moitié de ce qui reste ; et en prolongeant indéfiniment cette division, il est impossible d'atteindre à la fin de l'heure en question. De là vient que plusieurs philosophes, peu accoutumés à distinguer les êtres de raison d'avec les choses réelles, ont été jusqu'à soutenir que la durée se compose de moments ; et ils sont ainsi tombés de Charybde en Scylla ; car composer la durée de moments et le nombre de zéros, c'est tout un.

Puisqu'il résulte de ce qui précède que le nombre, la mesure et le temps, étant de simples auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis (autrement le nombre ne serait plus le nombre, la mesure ne serait plus la mesure, le temps ne serait plus temps), il est aisé de concevoir que ceux qui, par ignorance de la vraie nature des choses, ont confondu ces trois êtres de raison avec les existences réelles, aient été conduits à ne pas reconnaître la possibilité d'un infini actuel. Mais, pour apprécier les misérables raisonnements qu'ils ont imaginés, je m'en rapporte aux mathématiciens qui, sachant se former des idées claires et distinctes des choses, ne s'arrêtent pas un instant à des difficultés de cette sorte. Car, outre qu'ils ont rencontré dans leurs recherches beaucoup de choses qui ne se peuvent déterminer par aucun nombre, ce qui prouve assez l'insuffisance des nombres à déterminer toutes choses, ils en ont trouvé aussi qui sont telles qu'aucun nombre ne peut les égaler et qu'elles surpassent tout nombre assignable. Or ils sont loin de conclure que les choses de cette nature surpassent tout nombre assignable par la multitude de leurs parties ; mais ils

disent que leur nature est telle qu'elle exclut, sous peine de contradiction manifeste, toute détermination numérique. Par exemple, soit les deux cercles AB, CD [37], aucun nombre ne peut exprimer toutes les inégalités de distance qu'il y a entre ces deux cercles, ni toutes les variations que doit subir la matière en mouvement dans l'espace qui les sépare. Or cela ne vient point du tout de la grandeur de cet espace ; car prenez-en une partie si petite qu'il vous plaira, vous aurez toujours des inégalités de distance qu'aucun nombre ne pourra exprimer. Et on ne conclut pas de là, comme il arrive dans d'autres cas, que nous ne connaissions pas le maximum et le minimum de cette distance ; car dans l'exemple que nous avons pris, le maximum et le minimum sont tous les deux aisés à déterminer[38]. La seule conclusion que nous ayons à tirer, c'est que la nature de l'espace compris entre deux cercles non concentriques (enveloppés l'un dans l'autre) n'admet pas entre ces deux cercles un nombre déterminé de distances inégales. Par conséquent, celui qui voudrait fixer le nombre de ces distances devrait faire en même temps qu'un cercle ne fût pas un cercle.

Il en serait de même, pour revenir à mon sujet, de celui qui voudrait déterminer tous les mouvements que la matière a reçus jusqu'à ce moment en les réduisant, ainsi que leur durée, à un certain nombre et à un certain temps ; car ce serait vouloir dépouiller de ses affections la substance corporelle, que nous ne pouvons concevoir que comme existante, et faire qu'elle n'eût pas la nature qu'elle a réellement. Je pourrais démontrer cela très-clairement, ainsi que plusieurs autres points que j'ai touchés dans cette lettre, si je ne jugeais la chose superflue. Il est aisé de voir par les réflexions précédentes qu'il y a des choses qui sont infinies de leur nature et ne peuvent en aucune façon être conçues comme finies, et d'autres choses qui ne sont infinies que par la force de la cause dont elles dépendent étroitement, et qui par conséquent, dès qu'on les conçoit d'une manière abstraite, peuvent être divisées et considérées comme finies ; enfin, il y a de certaines choses qui sont infinies ou, si vous aimez mieux, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent être égalées par aucun nombre, bien qu'il y ait entre elles des différences de grandeur : car de ce que deux choses ne peuvent être égalées par aucun nombre, il ne s'ensuit pas du tout qu'elles soient égales entre elles, comme cela est manifeste par l'exemple cité et par une foule d'autres semblables.

J'ai donc mis sous vos yeux, mon cher ami, la cause des erreurs et de la confusion où l'on est tombé au sujet de cette question de l'infini, et je les ai expliquées toutes, si je ne me trompe, de façon qu'il ne reste plus une seule question relative à l'infini que je n'aie touchée ou qui ne se puisse résoudre au moyen des considérations qui précèdent. Il est donc superflu de vous retenir plus longtemps sur cette matière.

Je veux toutefois noter en passant que les nouveaux péripatéticiens ont mal compris, à mon avis, la démonstration que donnaient les anciens disciples d'Aristote de l'existence de Dieu. La voici, en effet, telle que je la trouve dans un juif nommé Rab Ghasdaj[39] : Si l'on suppose un progrès de causes à l'infini, toutes les choses qui existent seront des choses causées. Or nulle chose causée n'existe nécessairement par la force de sa nature. Il n'y a donc dans la nature aucun être à l'essence duquel il appartienne d'exister nécessairement. Mais cette conséquence est absurde. Donc le principe l'est aussi. - On voit que la force de cet argument n'est pas dans l'impossibilité d'un infini actuel ou d'un progrès de causes à l'infini. Elle consiste dans l'absurdité qu'il y a à supposer que les choses qui n'existent pas nécessairement de leur nature ne soient pas déterminées à l'existence par un être qui de sa nature existe nécessairement.

Je passerai maintenant, parce que le temps me presse, à votre seconde lettre ; mais il me sera plus commode de répondre à vos questions quand vous voudrez bien me venir voir. Venez sans retard, je vous en prie, si la chose vous est possible ; car voici le temps des voyages. Adieu, et n'oubliez pas celui qui aime à se dire, etc.

LETTRE XVI

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

GUILLAUME DE BLYENBERGH[40].

Monsieur et ami inconnu, j'ai déjà relu plusieurs fois votre traité récemment publié[41], et l'Appendice que vous y avez joint. À tout autre qu'à vous je dirais quelle solidité j'y ai trouvée, avec quel plaisir je l'ai dévoré ; ce que je ne puis taire, c'est que plus je le lis, plus il me plaît, et que j'y trouve chaque fois de nouvelles lumières. Mais je ne veux pas passer pour un flatteur et m'abandonner sans mesure à l'admiration que je ressens pour l'auteur d'un tel ouvrage. Je sais que les dieux ne refusent rien au travail. Vous vous étonnez sans doute de cette liberté que prend un inconnu de vous écrire, et vous vous demandez qui ce peut être : c'est un homme qui, poussé par un sincère amour de la vérité, s'efforce d'avancer dans la science aussi loin que l'infirmité de notre nature nous le permet dans cette courte et fragile vie, qui dans la recherche de la vérité ne se propose point d'autre but qu'elle-même ; qui ne demande à la science ni honneurs, ni richesses, mais la vérité toute nue et la tranquillité qu'elle mène à sa suite ; qui préfère à toutes les vérités et à toutes les sciences la métaphysique, ou du moins la partie principale de la métaphysique, et qui met tout le bonheur de sa vie à consacrer à cette étude les heures de ses loisirs. Personne, j'en suis certain, n'est aussi heureux que vous, personne n'a poussé aussi loin ses recherches et n'a conquis la perfection où je vois par votre livre que vous êtes arrivé. Pour vous dire un dernier mot de moi, je suis un homme qu'il ne tiendra qu'à vous de mieux connaître, si vous voulez l'attacher à vous par le lien le plus fort, en éclairant sa pensée, et en perçant, pour ainsi dire, le nuage qui l'obscurcit.

Je reviens à votre traité. En même temps que j'y ai trouvé le plus souvent une nourriture qui flattait agréablement mon palais, j'y ai rencontré aussi quelques mets d'une digestion plus difficile. Je ne sais s'il convient à un inconnu de vous apporter ainsi ses objections, et si une telle importunité trouvera grâce à vos yeux ; c'est ce qui fait que je commence par vous écrire et par vous demander, dans le cas où les veillées d'hiver vous laisseraient quelque loisir et où vous seriez disposé à répondre aux

difficultés que me laisse votre livre, si vous me permettez de vous exposer mes scrupules. Bien entendu que cela ne mettra pas obstacle à une occupation plus importante et ne vous gênera en aucune façon ; car ce que j'ai à cœur par-dessus tout, c'est de vous voir exécuter votre promesse et développer plus au long votre doctrine. J'aurais eu l'honneur de vous saluer moi-même et de vous exposer de vive voix ce que je vous écris ; mais l'ignorance où je suis de votre adresse, une maladie qui se gagne et les devoirs que j'ai à remplir m'en ont empêché et m'ont fait différer ma visite.

Pour que cette lettre ne soit pas entièrement vide, et dans l'espérance que je ne vous déplairai pas, je vous soumettrai une observation. Vous dites en divers endroits des *Principes* et des *Pensées métaphysiques*, soit en votre nom, soit comme interprète de M. Descartes, premièrement, que créer et conserver sont une même chose (ce qui est, en effet, si évident, pour peu qu'on y réfléchisse, que c'est une notion élémentaire) ; en second lieu, que Dieu ne crée pas seulement les substances, mais même le mouvement dans les substances, c'est-à-dire que par une création continuelle il conserve non-seulement les substances dans leur état naturel, mais leur mouvement même et l'effort qu'elles produisent. Dieu, par exemple, ne fait pas seulement, par sa volonté immédiate et par son opération (quel que soit le nom que vous choisissiez), que l'âme dure et persévère dans son état, mais il est cause que son opération détermine de telle façon le mouvement de l'âme. En un mot, de même que c'est par la continuelle création de Dieu que les êtres durent, de même l'effort et le mouvement des êtres arrivent en eux par la même cause, et hors de Dieu il n'existe point de cause de mouvement. Il s'ensuit que Dieu n'est pas seulement cause de la substance de l'âme, mais de tous les efforts ou mouvements de l'âme que nous appelons volontés ; vous le dites vous-même à plusieurs reprises ; or de cette assertion il résulte, ou qu'il n'y a aucun mal dans le mouvement ou la volonté de l'âme, ou que ce mal, Dieu lui-même le produit immédiatement. Et remarquez bien que ce que nous appelons des maux est produit par l'âme et conséquemment par le concours de Dieu et son action immédiate. Prenons un exemple. L'âme d'Adam veut manger du fruit défendu. Qu'arrive-t-il ? Suivant ce qui précède, non-seulement la volonté d'Adam veut par l'influence de Dieu, mais, comme nous allons le faire voir, c'est par l'influence de Dieu qu'elle veut précisément ce qu'elle veut, de sorte que, Dieu mouvant la volonté d'Adam, et la mouvant dans le sens déterminé où elle se meut, il arrive de deux choses l'une : ou que l'acte défendu n'est pas un mal, ou que Dieu lui-

même fait directement ce que nous appelons le mal. Ni vous ni M. Descartes n'échappez à cette objection en disant que le mal est un non-être et qu'il n'y a pas de coopération de Dieu au non-être ; car on demande d'où venait la volonté de manger, d'où venait la volonté des démons de s'égaler à Dieu. C'est une remarque très-juste que vous faites que la volonté n'est pas distincte de l'âme, qu'elle n'est autre chose que le mouvement ou l'effort de l'âme ; donc, pour un mouvement autant que pour un autre, la volonté a toujours besoin du concours de Dieu ; et qu'est-ce que le concours de Dieu, d'après vos propres paroles ? rien autre chose que la détermination précise de l'acte par la volonté de Dieu. Il s'ensuit que Dieu concourt également à une mauvaise volonté, en tant que mauvaise, et à une bonne, en tant que bonne, c'est-à-dire qu'il les détermine. Ainsi la volonté de Dieu, cause unique de toute substance et de tout effort, paraît être aussi la cause première d'une volonté mauvaise, en tant que mauvaise. Ajoutez qu'il ne se fait en nous aucune détermination de la volonté que Dieu ne l'ait connue dès l'éternité ; il ne peut l'ignorer sans être imparfait. S'il la connaît, comment la peut-il connaître, si ce n'est par ses propres décrets ? Les décrets de Dieu sont donc causes de nos déterminations ; et voilà encore qu'une volonté mauvaise n'est pas un mal, ou que Dieu est la cause immédiate et l'agent de ce mal. Notez bien qu'il n'y a pas de place ici pour la distinction des théologiens entre l'acte et le mal inhérent à l'acte ; l'acte et le mode de l'acte étaient dans les décrets de Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'a pas seulement décidé qu'Adam mangerait, mais bien qu'il mangerait nécessairement contre l'ordre de Dieu. De sorte qu'on retrouve partout cette double conséquence : ou ce n'est pas un mal de violer le précepte, ou ce mal, c'est Dieu qui le fait.

Voilà, Monsieur, ce qu'en ce moment je ne puis comprendre dans votre traité ; car ces deux alternatives m'effrayent autant l'une que l'autre. Mais j'attends de votre habileté et de vos lumières la solution de mon doute, et j'espère être plus tard en état de montrer combien je vous aurai été redevable. Croyez bien au moins que je ne vous fais ces questions que par amour de la vérité ; je suis libre, sans profession, vivant d'un commerce honnête et donnant à ces études le reste de mon temps. Je vous supplie en toute humilité d'accueillir mes objections. Si vous daignez me répondre, ce que je désire avec ardeur, adressez votre lettre à .... , etc.

GUILL. DE BLYENBERGH.

Dordrecht, 12 décembre 1664.

LETTRE XVII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR GUILLAUME DE BLYENBERGH,

B. DE SPINOZA.

Monsieur et ami inconnu, votre lettre du 12 décembre, incluse dans celle que vous m'avez écrite le 24 du même mois, m'est enfin parvenue le 26 à Schiedam[42]. Elle m'a fait voir quel est votre amour de la vérité, et j'ai bien compris que tous vos travaux n'ont d'autre but qu'elle seule ; et comme c'est aussi l'unique fin que poursuit mon âme, me voici tout résolu, non-seulement à remplir vos désirs et à répondre aussi bien que je le pourrai aux questions que vous m'adressez et à celles que vous m'adresserez plus tard, mais encore à ne rien négliger de mon coté pour augmenter notre liaison et resserrer notre commerce. Quant à ce qui me concerne, de toutes les choses qui ne dépendent pas de moi, il n'en est point qui me soit plus douce que de me lier avec de sincères amis de la vérité ; et je crois que dans le monde entier, parmi les objets qui ne sont point en notre pouvoir, il n'en est aucun où notre affection se puisse reposer avec plus de sécurité que sur de tels hommes ; il est aussi impossible de dissoudre un pareil lien, fondé sur un commun amour de la vérité, que de ne pas embrasser la vérité elle-même aussitôt qu'on la connaît. Aucune affection, dans l'ordre des choses placées hors de notre puissance, ne saurait être plus agréable ni plus forte, puisque la vérité seule peut établir une solide union dans la diversité des esprits et des sentiments. Je laisse les avantages qu'on en peut retirer, pour ne pas insister sur ce qui vous est parfaitement connu ; et je ne l'ai fait jusqu'ici que pour vous mieux montrer combien il m'est et me sera toujours agréable de trouver l'occasion de vous rendre mes services.

Pour prendre sur-le-champ celle qui se présente, j'entre dans le fond de votre lettre, et je réponds à votre objection, dont voici le fondement : c'est que de la providence de Dieu, qui ne diffère pas de sa volonté et de son concours, et de la création continue, il résulte qu'il n'y a ni péché ni mal, ou que Dieu effectue le mal et le péché. Mais vous n'expliquez pas ce que vous entendez par le mal ; et autant que l'on peut le conjecturer d'après votre

exemple de la volonté déterminée d'Adam, vous paraissez entendre par ce mot de mal la volonté elle-même, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à un mode particulier, ou en tant qu'elle résiste à l'ordre de Dieu ; et vous en concluez (ce que je suis loin de contredire, si l'on admet votre hypothèse) qu'il y a une égale absurdité à soutenir ou que Dieu fasse lui-même ce qui est contre sa volonté, ou que ce qui est contre la volonté de Dieu puisse être bon. Quant à moi, je ne puis accorder que le péché ou le mal soit quelque chose de positif, encore moins que quelque chose puisse exister ou arriver contre la volonté de Dieu. Loin de là, je prétends non-seulement que le péché n'est rien de positif, mais que nous ne pouvons dire qu'improprement, et en subissant une condition imposée au langage humain, que nous péchons contre Dieu et que les hommes offensent Dieu.

En premier lieu, nous savons que chaque être, pris en lui-même sans aucun rapport au reste des choses, renferme une perfection qui n'a pour bornes dans chaque être que sa propre essence, et que l'essence même d'un être n'est pas autre chose. Je prends pour exemple le dessein ou la volonté déterminée d'Adam de manger du fruit défendu. Ce dessein ou cette volonté déterminée, considérée en elle-même, renferme précisément autant de perfection qu'elle exprime de réalité ; et on en peut conclure que nous ne pouvons concevoir d'imperfection dans les choses qu'en les comparant à d'autres choses qui ont plus de réalité : en conséquence, dans la détermination d'Adam, tant que nous la considérons en elle-même et que nous ne la comparons à rien qui soit d'une nature plus parfaite ou dans un état plus parfait, nous ne pouvons trouver aucune imperfection ; bien plus, nous pouvons la comparer à une infinité d'autres objets moins parfaits qu'elle, comme des pierres, des troncs d'arbres, etc. Voici encore ce qu'on ne peut contester : c'est que les mêmes choses qui dans les hommes paraissent détestables et dignes de toute notre aversion peuvent être vues dans les animaux avec admiration : ainsi les guerres des abeilles, la jalousie des colombes, etc. ; passions méprisables dans les hommes, et qui pourtant rendent les animaux plus parfaits à nos yeux. De tout cela il résulte clairement que les péchés, qui n'expriment rien si ce n'est une imperfection, ne peuvent consister en quelque chose qui exprime une réalité, comme la détermination d'Adam et l'acte qui en fut la suite.

En outre, nous ne pouvons pas dire que la volonté d'Adam répugne à la loi de Dieu et qu'elle est mauvaise parce qu'elle déplaît à Dieu ; car outre

qu'il y aurait en Dieu une grande imperfection, si quelque chose arrivait contre sa volonté, s'il désirait une chose qu'il ne pût avoir et que sa nature fût ainsi faite, à l'exemple des créatures, qu'il eût de la sympathie pour une chose, de l'antipathie pour une autre ; cette même action, contraire à la loi de Dieu, serait en même temps contraire à sa volonté ; car sa volonté ne différant pas de son intelligence, il est aussi impossible d'aller contre sa volonté que contre son intelligence, c'est-à-dire que ce qui arriverait contre sa volonté répugnerait nécessairement à son intelligence, comme un carré rond. Ainsi donc, puisque la volonté ou la résolution d'Adam, considérée en elle-même, ne peut être mauvaise, ni, à proprement parler, aller contre la volonté de Dieu, il s'ensuit que Dieu peut, et même, pour la raison que vous connaissez, que Dieu doit en être la cause : non pas en tant qu'elle est mauvaise ; car le mal qui est en elle n'est autre chose que l'état de privation qu'Adam devait perdre par l'accomplissement de cet acte ; et il est certain que la privation n'est pas quelque chose de positif, et que nous l'appelons ainsi par rapport à notre intelligence et non par rapport à celle de Dieu. Or la raison en est que nous renfermons tous les individus d'un genre, tous ceux par exemple qui ont extérieurement la forme humaine, sous une même définition, et nous pensons ensuite qu'ils sont tous également susceptibles de la plus grande perfection que cette définition comprenne ; puis, quand nous en trouvons un dont les actions répugnent à cette perfection, nous disons qu'il en est privé, qu'il s'éloigne de la nature ; ce que nous ne ferions pas si nous ne l'avions rapporté à cette définition, si nous ne lui avions attribué cette nature. Mais Dieu ne connaît pas les choses par abstraction, il n'a pas de définitions générales de cette espèce, il n'attribue pas aux choses plus de réalité que son intelligence et sa puissance ne leur en a effectivement donné ; et il suit de là que cette privation n'existe que pour notre esprit, et non pour le sien.

Suivant moi, cela résout tout à fait la difficulté. Mais pour rendre la chose plus évidente encore et ôter tout scrupule, j'ai besoin de répondre aux objections suivantes : premièrement, pourquoi l'Écriture nous apprend-elle que Dieu désire ardemment la conversion des impies, et pourquoi défend-il à Adam de manger du fruit, tandis qu'en définitive Adam fait le contraire ; secondement, il semble résulter de mes paroles que les méchants, par l'orgueil, l'avarice, le désespoir, et les bons, par la générosité, la patience et l'amour, honorent également Dieu, parce qu'ils suivent également sa volonté.

Quant au premier point, je réponds que l’Écriture, destinée au vulgaire et faite pour lui, emprunte le langage des hommes ; or le vulgaire ne s’élève pas aux conceptions sublimes, et c’est ainsi que je m’explique que les préceptes que Dieu a révélés aux prophètes comme nécessaires au salut soient écrits en forme de lois. C’est encore ainsi que les prophètes ont composé des paraboles entières, qu’ils ont représenté Dieu comme un roi et un législateur, parce qu’il a révélé les moyens de salut et de perdition dont il était la cause, qu’ils ont appelé lois et rédigé sous forme de lois ces moyens qui ne sont que des causes, qu’ils ont présenté comme des punitions et des récompenses le salut et la perdition qui ne sont que des effets et des conséquences nécessaires, et qu’accommodant plutôt leurs paroles à cette parabole qu’à la vérité, ils ont fait un Dieu à l’image de l’homme, un Dieu irrité ou miséricordieux, désirant des objets à venir, jaloux, soupçonneux, trompé même par le diable, de sorte que les philosophes, et avec eux tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c’est-à-dire qui suivent la vertu, non parce que c’est la loi, mais par amour et parce qu’elle est aimable, ne doivent pas être choqués de toutes ces paroles.

L’ordre donné à Adam consistait donc uniquement en ce que Dieu lui révéla que l’acte de manger ce fruit causait la mort, de même qu’il nous révèle, à nous, par la lumière naturelle de notre esprit, que le poison est mortel. Si vous demandez à quelle fin cette révélation, je réponds : pour rendre Adam d’autant plus parfait dans l’ordre de la science. Donc, demander à Dieu pourquoi il n’a pas donné à Adam une volonté plus parfaite, c’est aussi absurde que de demander pourquoi il n’a pas donné au cercle les propriétés de la sphère, comme cela suit manifestement de ce qui précède, et comme je l’ai prouvé au Schol.de la Propos. 15, Ire partie des *Principes de Descartes démontrés géométriquement*.

Quant à la seconde difficulté, j’avoue que les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu, mais ils ne doivent pas pour cela entrer en comparaison avec les gens de bien. En effet, plus une chose est parfaite, plus elle tient de près à la Divinité et plus elle en exprime les perfections. Donc, comme les bons ont incomparablement plus de perfection que les méchants, leur vertu ne peut être comparée à celle des méchants ; d’autant plus que les méchants sont privés de l’amour divin qui découle de la connaissance de Dieu, et par lequel seul nous pouvons, dans la mesure de notre intelligence humaine, être appelés les enfants de Dieu. Il y a plus

encore : ne connaissant pas Dieu, les méchants ne sont, dans la main de l'ouvrier, qu'un instrument qui sert sans le savoir et qui périt par l'usage ; les bons, au contraire, servent Dieu en sachant qu'ils le servent, et c'est ainsi qu'ils croissent sans cesse en perfection.

LETTRE XVIII

À MONSIEUR GUILLAUME DE BLYENBERGH,

B. DE SPINOZA.

Monsieur et ami,

En lisant votre première lettre, je pensais que nos opinions étaient à peu près d'accord ; mais je vois bien par la seconde (qui m'a été remise le 21 de ce mois) qu'il en est tout autrement, et que nous avons des sentiments contraires, non-seulement sur certaines conséquences très-éloignées des premiers principes, mais sur ces premiers principes eux-mêmes ; et notre désaccord va même si loin que je ne vois plus en quoi ce commerce de lettres peut servir à nous éclairer l'un l'autre. Je m'aperçois qu'aucune preuve, si solide qu'elle soit selon les lois de la démonstration, n'a de force à vos yeux qu'à condition de s'accorder avec l'Écriture sainte, telle que vous l'entendez, vous ou d'autres théologiens de votre connaissance. Et sans doute, si vous pensez que Dieu nous parle un langage plus clair et plus efficace par l'Écriture sainte que par cette lumière naturelle de l'entendement qu'il a daigné nous accorder et que sa divine sagesse nous conserve pure et toujours présente, vous avez alors de bonnes raisons pour accommoder votre esprit aux opinions que vous attribuez à l'Écriture sainte, et je déclare qu'à votre place je n'agirais pas autrement. Mais faisant profession de croire, sans restriction et sans détour, que je n'entends pas l'Écriture sainte, quoique j'aie passé quelques années à la méditer, et convaincu d'ailleurs, quand j'ai trouvé une démonstration solide, qu'il est impossible que je vienne jamais à en douter, je me repose avec une parfaite confiance et sans aucune crainte d'illusion dans ce que la raison me fait voir clairement, et je me tiens assuré, sans même lire l'Écriture sainte, qu'elle n'y peut contredire. Car, comme je l'ai remarqué assez clairement dans mon Appendice [43] (je ne puis indiquer le chapitre, n'ayant pas l'ouvrage avec moi à la campagne), la vérité ne peut être contraire à la vérité. Et si je venais à penser une seule fois que je n'ai recueilli jusqu'à ce moment du travail de ma raison d'autre fruit que l'erreur, cela suffirait pour me rendre entièrement malheureux [44] ; car la raison fait ma jouissance, et le but où j'aspire dans cette vie, ce n'est point de la passer dans la douleur et les

gémissements, mais dans la paix, la joie et la sérénité. Voilà le terme de mes désirs, et mon bonheur est d'en approcher peu à peu de quelques degrés. Mais n'allez pas croire que cela m'empêche de reconnaître cette vérité (qui est même la source du contentement et de la tranquillité de mon âme) : je veux dire que tout arrive par la puissance de l'Être souverainement parfait et selon l'ordre immuable de ses décrets.

Pour en venir à votre lettre, Monsieur, je vous remercie sincèrement de m'avoir fait connaître vos sentiments sur les matières de philosophie ; mais de mettre sur mon compte toutes les conséquences que vous prétendez inférer de ma lettre, voilà ce dont je ne vous remercie point du tout. Comment ai-je pu, je vous prie, vous donner sujet de m'attribuer des opinions comme celles-ci : que les hommes sont semblables aux bêtes, qu'ils périssent comme elles, que nos œuvres déplaisent à Dieu, etc. ? Il est vrai que sur ce dernier point nous sommes en complet dissentiment ; car selon vous Dieu ne se réjouit de nos œuvres qu'en ce sens qu'il voit que son but est atteint et que l'événement est d'accord avec ses vœux. Mais n'ai-je pas déclaré le plus clairement du monde que les bons honorent Dieu, qu'ils deviennent plus parfaits par le culte qu'ils lui rendent, qu'ils aiment Dieu ? . … Est-ce là, je le demande, les assimiler aux bêtes ? est-ce dire qu'ils périssent comme elles, et que leurs œuvres ne plaisent point à Dieu ? Si vous aviez lu ma lettre avec un peu plus d'attention, vous auriez aperçu aisément que tout notre dissentiment est dans ce seul point, savoir : si Dieu, quand il communique aux bons les perfections qu'ils reçoivent de lui, les leur communique comme juge (c'est là votre sentiment) ou comme Dieu, c'est-à-dire d'une manière absolue et sans qu'il faille attribuer à Dieu aucun des attributs de la nature humaine. Là-dessus vous vous faites l'avocat des impies, parce qu'ils font, dites-vous, tout ce que les décrets de Dieu leur donnent la possibilité de faire, et servent Dieu à l'égal des bons. Mais cette conséquence ne résulte nullement de mon principe ; car je ne fais pas jouer à Dieu le rôle de juge ; d'où il suit que j'estime l'œuvre, non par sa qualité intrinsèque, mais par la puissance de l'ouvrier ; et la récompense qui vient après le travail en résulte avec la même nécessité qu'il résulte de la nature du triangle que la somme de ses angles égale deux droits. C'est ce que chacun comprendra sans difficulté, s'il veut seulement remarquer que notre souverain bonheur consiste dans l'amour de Dieu [45], et que cet amour découle nécessairement de la connaissance de Dieu, qu'on nous recommande avec tant de soin. Du reste, on peut donner de ces principes

une démonstration générale en considérant la nature des décrets divins, ainsi que je l'ai expliqué dans mon Appendice. Mais j'avoue que ceux qui confondent la nature divine avec la nature humaine sont parfaitement incapables de comprendre toutes ces choses.

J'avais dessein de m'arrêter ici, Monsieur, pour ne pas vous fatiguer plus longtemps de ces matières, dont la discussion (comme je le vois clairement par la fin, très-pieuse du reste, de votre lettre) ne sert qu'à prêter à rire et n'est qu'un jeu d'esprit sans aucun usage. Mais pour ne point me refuser absolument à votre demande, je vais vous dire comment j'entends ces mots de négation et de privation, et j'ajouterai rapidement ce qui me paraîtra nécessaire à l'éclaircissement de ma première lettre.

La privation, selon moi, n'est pas l'acte de priver, mais purement et simplement le défaut ou le manque de quelque chose, lequel défaut en soi n'est rien. Ce n'est qu'un être de raison ou un mode de la pensée qui se forme par la comparaison des choses. Par exemple, nous disons qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous nous le représentons aisément comme clairvoyant, soit en le comparant aux autres hommes, soit en comparant son état actuel avec son état passé : c'est en vertu de cette comparaison que nous jugeons que la vue appartient à la nature d'un homme aveugle, et que nous disons qu'il en est privé. Mais si nous venons à considérer le décret de Dieu et la nature de ce décret, nous ne pouvons pas plus affirmer de cet aveugle qu'il est privé de la vue que nous ne ferions d'une pierre, par la raison qu'au moment où nous examinons un homme aveugle, la vue ne convient pas plus à sa nature qu'elle ne convient à une pierre. La contradiction serait la même dans les deux cas : *car cela seul appartient à l'homme, cela seul fait partie de sa nature, qui lui est accordé par l'intelligence et la volonté de Dieu*. D'où il suit que Dieu n'est pas plus cause de ce qu'un aveugle ne voit pas qu'il ne l'est de ce qu'une pierre n'a pas le don de la vue ; ne pas voir est donc une pure négation. *De même, quand nous considérons la nature d'un homme emporté par le libertinage, et que nous comparons l'état actuel de son désir avec son état passé, ou avec le désir qui anime l'homme de bien, nous affirmons que le débauché est privé d'un désir meilleur que celui qui l'entraîne, parce que nous pensons qu'un désir vertueux convient actuellement à sa nature. Mais il faudra bien écarter cette pensée, si l'on considère la nature des décrets et de l'intelligence de Dieu ; car à ce point de vue, un désir vertueux ne*

convient pas plus à la nature de l'homme débauché qu'à celle du diable ou d'une pierre. Par où l'on voit que ce meilleur désir qu'on a supposé n'est point une privation réelle, mais seulement une négation. Et de cette façon, la privation consiste donc à nier d'un objet quelque chose que nous croyons appartenir à sa nature ; et la négation, à nier d'un objet quelque chose qui n'appartient pas à sa nature. Ceci fait clairement comprendre comment l'appétit d'Adam pour les choses terrestres n'était un mal qu'au regard de notre intelligence et non point au regard de celle de Dieu. *Car, bien que Dieu connût l'état passé d'Adam et son état présent, il ne le croyait pas privé pour cela de son état passé ; en d'autres termes, il ne croyait pas que son état passé appartînt à sa nature*. Autrement, l'intelligence de Dieu serait contradictoire à sa volonté, c'est-à-dire à son intelligence elle-même [46]. Si vous aviez bien entendu ce point, Monsieur, et si vous aviez remarqué en même temps que je n'accorde nullement pour mon compte cette sorte de liberté que Descartes attribue à l'âme humaine, ainsi que L. M. [47] l'a déclaré en mon nom dans la préface de mon ouvrage, soyez assuré que toute contradiction dans mes paroles se serait dissipée à vos yeux. Mais je vois bien maintenant que j'aurais beaucoup mieux fait de vous répondre en cartésien dans ma première lettre, et de vous dire que nous ne pouvons savoir comment notre liberté et ce qui en dépend peut se concilier avec la providence et la liberté de Dieu (comme je l'ai dit dans mon Appendice en plusieurs endroits) ; si bien que le dogme de la création ne doit introduire aucune contradiction dans celui de la liberté, l'esprit humain étant incapable de comprendre comment Dieu a créé le monde et (ce qui est la même chose) comment il le conserve. J'étais convaincu en vous écrivant que vous aviez lu la préface en question, et il me paraissait que ce serait manquer au devoir d'une amitié que je vous offrais cordialement que de ne pas vous répondre selon mes véritables sentiments. Mais passons là-dessus.

Cependant, comme je m'aperçois que vous n'avez pas encore bien saisi la pensée de Descartes, je vous prie de faire quelque attention à deux choses : premièrement, que ni moi, ni Descartes, nous n'avons jamais dit qu'il appartînt à notre nature de contenir notre volonté dans les limites de l'entendement ; on a dit seulement que Dieu nous a donné un entendement déterminé et une volonté indéterminée, de telle façon toutefois que nous restions dans l'ignorance sur la fin pour laquelle il nous a créés ; on a ajouté que cette volonté, ainsi indéterminée ou parfaite, non-seulement nous rend

plus parfaits, mais, comme je le dirai tout à l'heure, nous est extrêmement nécessaire.

Secondement, vous remarquerez que notre liberté ne consiste ni en une certaine contingence des actions, ni dans l'indifférence, mais dans l'affirmation ou la négation ; d'où il suit qu'à mesure que nous sommes moins indifférents à affirmer une chose nous sommes plus libres. Par exemple, si la nature de Dieu nous est connue, l'affirmation de l'existence de Dieu suit de notre nature avec tout autant de nécessité qu'il suit de la nature d'un triangle que la somme de ses angles égale deux droits [48] ; et cependant nous ne sommes jamais plus libres que quand nous affirmons une vérité de cette sorte. Or, cette nécessité n'étant autre chose que le décret de Dieu, comme je l'ai fait voir clairement dans mon Appendice, il est aisé de comprendre par là en quelque façon comment nous faisons une chose librement et en sommes véritablement la cause, bien que nous la fassions nécessairement et d'après le décret de Dieu. Cela se comprend, je le répète, toutes les fois qu'on affirme une chose dont on a une perception claire et distincte ; mais aussitôt qu'on affirme une chose qu'on ne conçoit pas clairement et distinctement, c'est-à-dire chaque fois qu'on souffre que la volonté se donne carrière hors des limites de l'entendement, on n'aperçoit plus alors la nécessité de l'affirmation ni les décrets de Dieu ; on ne voit que sa liberté, laquelle est toujours renfermée dans la volonté, et qui seule fait considérer nos actes comme bons ou mauvais. Et dans ce dernier cas, si nous essayons de concilier notre liberté avec le décret de Dieu et la création continue, c'est confondre alors ce que nous comprenons d'une façon claire et distincte avec ce que nous ne comprenons pas ; or toutes nos tentatives de conciliation sont impuissantes. Qu'il nous suffise donc de savoir que nous sommes libres, que les décrets de Dieu ne nous empêchent pas de l'être, enfin que nous sommes la cause du mal, puisque aucun acte ne peut être appelé bon ou mauvais qu'au regard de notre liberté. Voilà pour ce qui regarde Descartes ; et je crois avoir démontré qu'il n'y a dans ses principes, sous le point de vue qui nous occupe, aucune contradiction.

Pour en venir à ce qui me concerne en propre, je vous dirai d'abord quelle sorte d'utilité se rencontre, à mon avis, dans l'opinion que je professe : c'est que nous pouvons faire à Dieu de notre âme et de notre corps une offrande pure de toute superstition. Et n'allez pas croire que je nie l'utilité des prières ; car mon esprit est trop borné pour déterminer tous les

moyens dont Dieu se sert pour amener les hommes à l'aimer, c'est-à-dire à faire leur salut. Mon sentiment n'a donc rien de nuisible ; et tout au contraire, il est pour tout homme dégagé de superstition puérile et de préjugés le seul moyen de parvenir au comble de la béatitude.

Vous dites qu'en mettant les hommes dans une si étroite dépendance de Dieu, je les rends semblables aux éléments, aux plantes et aux pierres ; mais cela fait bien voir que vous entendez mes sentiments dans un sens tout à fait éloigné du véritable, et que vous confondez ensemble les choses de l'entendement et celles de l'imagination. Car enfin, si vous aperceviez, de la pure lumière de la raison, ce que c'est que dépendre de Dieu, certes, vous ne penseriez pas que cette dépendance rendît les choses imparfaites, corporelles et mortes (qui pourrait en effet parler d'une façon si basse de l'Être souverainement parfait ?) ; mais vous comprendriez tout au contraire que c'est cette dépendance elle-même qui donne aux choses leur perfection. Cela est si vrai que, pour concevoir parfaitement la dépendance des choses et la nécessité de leur action fondée sur les décrets de Dieu, ce n'est pas aux plantes et aux troncs d'arbres qu'il faut regarder, mais aux choses les plus intelligibles et aux plus parfaites d'entre les créatures. Vous vous convaincrez aisément de ce point, si vous voulez bien vous rappeler ce que je vous disais tout à l'heure dans ma seconde remarque sur les sentiments de Descartes, et je m'étonne que vous n'ayez pas fait plus d'attention à toutes ces choses.

Il m'est impossible de ne pas m'étonner aussi au plus haut degré d'un autre passage de votre lettre : Si Dieu, dites-vous, ne punit pas les fautes des hommes (par où vous entendez parler de Dieu comme d'un juge qui inflige au coupable une peine que sa faute elle-même n'eût point amenée avec soi ; car toute la question entre nous est là), quel motif m'empêchera de me précipiter dans toutes sortes de crimes ? Je réponds à cela que tout homme qui ne s'abstient du mal que par crainte de la peine (et je suis loin de vous mettre dans cette catégorie) n'agit assurément point par amour du bien et ne mérite nullement le nom d'homme vertueux. Pour moi, je détourne mes yeux d'une telle morale, et j'ai besoin de n'y point penser ; car elle répugne à mon caractère, et elle m'éloignerait de la connaissance et de l'amour de Dieu.

Croyez, Monsieur, que si vous aviez regardé de plus près la nature de l'homme et celle des décrets de Dieu, telle que je l'ai expliquée dans mon

Appendice, et j'ajoute, si vous aviez su comment une conséquence se déduit d'un principe, vous n'auriez pas dit avec cette légèreté que mes sentiments rendent l'homme semblable à un tronc d'arbre, etc., etc. ; en un mot, vous n'auriez pas mis sur mon compte un si grand nombre d'absurdités qui n'existent que dans votre imagination.

Avant d'arriver à votre seconde règle, vous notez dans mon livre deux endroits que vous dites que vous n'entendez point. Pour le premier, il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que dit Descartes, savoir, qu'en observant votre propre nature, vous sentez en vous-même que vous pouvez suspendre votre jugement. Que si vous prétendez que vous ne sentez point en vous-même que vous ayez aujourd'hui assez de force pour continuer par la suite à suspendre votre jugement, c'est aux yeux de Descartes comme si vous disiez que nous ne pouvons pas aujourd'hui nous assurer que si nous continuons d'exister demain, nous retiendrons la nature d'êtres pensants, ce qui implique contradiction.

Quant au second endroit dont vous parlez, je dis avec Descartes que, si nous ne pouvions pas étendre notre volonté hors des limites si étroites de notre entendement, nous serions les plus malheureux des êtres, incapables de faire un pas, de manger un morceau de pain, de subsister deux instants de suite ; car notre existence est entourée de périls et d'incertitudes.

J'arrive à votre seconde lettre, et je vous assure, Monsieur, que, tout en n'attribuant point à l'Écriture cette sorte de vérité que vous croyez qu'elle a, je pense reconnaître autant et plus que vous son autorité, et je pense également prendre beaucoup plus de précautions que ne font d'autres personnes pour n'y point supposer des pensées puériles et absurdes ; péril bien difficile à éviter, du reste, à moins qu'on n'entende parfaitement la philosophie ou qu'on ne soit éclairé de lumières divines. Et je m'inquiète fort peu, je l'avoue, des explications de l'Écriture données par le vulgaire des théologiens, surtout par ceux qui prennent l'Écriture à la lettre et ne pénètrent pas au delà du sens extérieur. Du reste, je n'ai jamais rencontré un théologien d'esprit assez épais, sauf les sociniens, pour ne pas voir que la sainte Écriture parle fréquemment de Dieu d'une manière humaine et exprime sa pensée par des paraboles. Quant à la contradiction que vous vous donnez la peine (inutile à mon avis) de trouver dans mon sentiment sur ce point, je suppose que vous entendez par parabole tout autre chose que ce que l'on entend d'ordinaire ; car qui a jamais pu croire qu'exprimer une

pensée par une parabole, ce soit la détourner de son vrai sens ? Quand Michée dit au roi Achab qu'il avait vu Dieu assis sur son trône et les armées célestes placées à ses cotés, et que Dieu avait demandé à ses anges qui d'entre eux se chargerait d'abuser Achab [49], certes, c'était là une parabole dont se servait le prophète en cette occasion (où il ne s'agissait point de faire connaître les dogmes de la théologie dans leur sublimité), et qui suffisait pour exprimer le fond de l'avertissement que Michée avait à donner au nom de Dieu. Or on ne peut dire que le prophète ait détourné la pensée divine de son véritable sens. De même d'autres prophètes ont manifesté au peuple la parole de Dieu, par ordre de Dieu même, en se servant de paraboles semblables comme d'un moyen qui, sans leur être prescrit par Dieu, leur paraissait le meilleur pour ramener le peuple au primitif esprit de l'Écriture sainte, qui est, suivant les paroles mêmes de Jésus-Christ, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et le prochain comme soi-même. Selon moi, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture ; et je déclare, pour ma part, que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre un seul des attributs éternels de Dieu.

Quant au cinquième argument que vous élevez contre moi, savoir : que les prophètes ont dû manifester la parole de Dieu de telle façon déterminée, la vérité ne pouvant être en contradiction avec la vérité, cela revient, pour quiconque entend la méthode de démonstration, à me demander que je démontre que l'Écriture est la vraie parole de Dieu révélée, comme elle l'est en effet. Or je ne puis donner de cette vérité une démonstration mathématique sans le secours d'une révélation divine ; c'est pourquoi je me suis exprimé de cette sorte : *Je crois, mais je ne sais pas mathématiquement tout ce que Dieu a révélé aux prophètes*, etc. En effet, je crois fermement, mais sans le savoir d'une façon mathématique, que les prophètes ont été les conseillers intimes de Dieu et ses fidèles ambassadeurs. Il n'y a donc dans ce que j'ai affirmé aucune contradiction, tandis qu'il ne s'en rencontre pas médiocrement dans le sentiment contraire.

Le reste de votre lettre, notamment le passage où vous dites : *Enfin l'Être souverainement parfait connaissait d'avance*, etc., ainsi que vos objections contre l'exemple du poison, enfin ce qui regarde l'Appendice avec tout ce qui suit, tout cela, dis-je, n'a aucun rapport à la question.

Il est vrai que dans la préface de L. M., après avoir montré ce qui restait à faire à Descartes pour établir une démonstration solide du libre arbitre, on

ajoute que j'embrasse une opinion différente de la sienne, et de quelle façon. Je me réserve d'expliquer ma doctrine sur ce point quand il en sera temps ; aujourd'hui mon dessein n'est pas d'y toucher.

Je n'ai plus pensé à l'ouvrage sur Descartes et n'en ai pris aucun souci depuis qu'il a été traduit en hollandais. J'ai mes raisons pour agir ainsi, et il serait trop long d'en faire ici le compte. De façon qu'il ne me reste plus, Monsieur, qu'à me dire, etc.

LETTRE XIX

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je n'ai pu vous envoyer plus promptement, à cause de diverses occupations qui me sont survenues, la démonstration de l'unité de Dieu que vous me demandez, laquelle est fondée sur ce que la nature de Dieu enveloppe l'existence nécessaire. Pour établir cette démonstration[50], je supposerai :

1° Que toute définition vraie n'enferme rien de plus que la simple nature de la chose définie ;

2° Qu'aucune définition n'enveloppe ni n'exprime aucune multiplicité, aucun nombre déterminé d'individus, puisque, par hypothèse, elle n'enveloppe et n'exprime rien de plus que la nature de la chose définie, telle qu'elle est en soi. Par exemple : la définition du triangle n'enferme que la simple nature du triangle ; elle n'enferme pas un nombre déterminé de triangles ; tout comme cette définition de l'âme : l'âme est une chose pensante, ou celle de Dieu : Dieu est l'Être parfait, n'enferment rien de plus que la nature de l'âme et de Dieu, et n'impliquent nullement un nombre déterminé d'âmes et de dieux.

3° Toute chose qui existe a nécessairement une cause positive par laquelle elle existe.

4° Ou bien cette cause est comprise dans la nature et la définition de la chose elle-même (l'existence appartenant à la nature de cette chose et y étant nécessairement enfermée), ou bien elle lui est extérieure.

Il suit de ces principes une fois posés que, s'il existe dans la nature un nombre déterminé d'individus d'une certaine espèce, il doit y avoir aussi une ou plusieurs causes capables de produire précisément ce nombre d'individus, ni plus, ni moins. Admettons, par exemple, qu'il existe dans la nature vingt hommes (pour éviter toute confusion, nous les supposeront contemporains) : il ne suffira pas pour rendre raison de leur existence de

chercher la cause de la nature humaine en général, il faudra chercher aussi pourquoi il existe justement vingt hommes, ni plus, ni moins ; car, d'après notre troisième supposition, il est nécessaire que chacun d'eux ait une cause ou raison de son existence. Or cette cause, par la seconde et la troisième supposition, ne peut être enfermée dans la nature de l'homme toute seule, la définition vraie de l'homme n'enveloppant aucun nombre d'hommes déterminé. Il faudra donc, par la supposition quatrième, que la cause de l'existence de ces vingt hommes, et partant, de chacun d'eux, soit une cause extérieure. D'où il faut conclure, d'une manière absolue, que tout ce qui est conçu comme multiple existe par des causes étrangères, au lieu d'être produit par la force même de sa propre nature. Or, par hypothèse, l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu ; elle doit donc être enfermée dans la vraie définition de Dieu : d'où il suit que l'existence nécessaire de Dieu se doit conclure de cette définition. Et comme il a été démontré, par la seconde et la troisième supposition, que l'on ne peut conclure de la vraie définition de Dieu l'existence nécessaire de plusieurs dieux, on arrive finalement à l'existence d'un Dieu unique. C. Q. F. D.

Voilà, Monsieur, la méthode qui m'a paru en ce moment la meilleure pour démontrer l'existence d'un seul Dieu. Du reste, je l'ai précédemment établie d'une autre façon, par la distinction de l'essence et de l'existence ; mais j'ai préféré vous envoyer la présente démonstration, comme plus rapprochée de vos propres indications. J'espère qu'elle vous paraîtra satisfaisante ; sur quoi j'attends votre sentiment, et me dis en attendant, Monsieur, etc.

Woorburg, 7 janvier 1666.

LETTRE XX

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Votre lettre du 30 mars a parfaitement éclairci ce qu'avait d'un peu obscur à mes yeux celle que j'ai reçue de vous le 10 février. Connaissant bien maintenant votre sentiment propre sur la question qui nous occupe, je vais la poser de la façon même dont vous l'envisagez, dans ces termes, par exemple : n'y a-t-il qu'un seul être qui subsiste par sa force propre, qui se suffise à lui-même ? À quoi je réponds, non-seulement qu'il n'y en a qu'un seul, mais que cela n'a besoin pour être démontré que de ce principe : que la nature de Dieu enveloppe l'existence nécessaire ; bien que d'ailleurs on arrive très-aisément à la même démonstration, soit par l'intelligence de Dieu (comme j'ai fait dans la proposition XI de mes démonstrations géométriques des Principes de Descartes), soit par d'autres attributs de Dieu [51]. Pour en venir à la preuve actuelle, je vais d'abord montrer quelles propriétés doit avoir nécessairement un être dont l'essence enferme l'existence nécessaire.

1° Il doit être éternel ; car si vous lui attribuez une durée déterminée, cet être, considéré hors de la durée qui lui appartient, devra être conçu comme n'existant pas, c'est-à-dire comme n'enfermant pas dans son essence l'existence nécessaire, ce qui est contraire à sa définition.

2° Il doit être simple et non pas composé de parties ; car les parties composantes sont antérieures au composé dans l'ordre de la nature des choses aussi bien que dans celui de la connaissance. Or cette priorité est absurde dans un être qui de soi est éternel.

3° Il n'est point conçu comme déterminé ; il ne peut être conçu que comme infini. Supposez, en effet, que la nature de cet être soit déterminée, on la concevrait donc comme n'existant pas hors des limites où elle est enfermée, ce qui est contraire à sa définition[52].

4° Il doit être indivisible [53] ; car s'il était divisible, on le pourrait diviser, soit en parties de même nature, soit en parties de nature différente. Dans le second cas, il pourrait être détruit ou ne pas exister, ce qui est contraire à sa définition ; dans le premier, chacune de ses parties enfermerait en soi-même l'existence nécessaire, et alors elle pourrait exister, et partant être conçue sans une autre partie ; d'où il résulterait qu'on pourrait concevoir une nature qui enferme l'existence nécessaire comme finie, ce qui est contraire, comme on l'a montré, à sa définition. Ceci fait clairement reconnaître qu'on ne peut, sans tomber en contradiction, attribuer à un tel être aucune perfection : car toute imperfection devrait consister, soit en quelque défaut de la nature de cet être, soit en de certaines limites où elle serait enfermée, soit enfin dans quelque changement qu'elle aurait à subir, par le défaut de sa force propre, de la part des causes extérieures. Or dans tous les cas possibles il en faut venir à dire qu'une nature qui enveloppe l'existence nécessaire, ou n'existe pas, ou n'a pas l'existence nécessaire. Nous devons donc conclure :

5° Que tout ce qui enferme l'existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection et ne doit exprimer que la perfection toute pure.

6° Or, comme un être ne peut exister par sa propre vertu ni se suffire à soi-même qu'en vertu de sa perfection intrinsèque, il s'ensuit que, si nous supposons qu'un être qui n'exprime pas toutes les perfections existe pourtant par sa nature, nous devons supposer aussi l'existence de l'être qui comprend en soi toutes les perfections ; car si l'être doué d'une moindre puissance en a pourtant assez pour exister et se suffire, à combien plus forte raison faut-il admettre l'existence de celui qui a une puissance plus grande [54] !

Ces principes posés, pour en venir à notre sujet, je dis que l'être dont l'existence appartient à sa nature ne peut être qu'unique, et qu'il est nécessairement celui qui possède en soi toutes les perfections, c'est-à-dire l'être que j'appelle Dieu. Car si vous supposez un être à la nature duquel appartient l'existence, cet être ne doit renfermer en soi aucune imperfection ; il doit au contraire exprimer toute perfection (par notre cinquième principe) : d'où il suit que la nature de cet être appartient à Dieu (dont nous devons admettre l'existence par le sixième principe), puisque nous disons que cet être possède en soi toutes les perfections et est exempt de toute imperfection. De plus, cet être ne peut exister hors de Dieu ; car

autrement une seule et même nature, laquelle enveloppe l'existence nécessaire, serait double ; ce qui est absurde, par la démonstration précédente. Donc il n'y a rien que Dieu seul qui enveloppe l'existence nécessaire. C. Q. F. D.

Voilà, Monsieur, ce qui m'est venu à l'esprit en ce moment pour établir la démonstration que vous désirez. Je souhaite au moins qu'il vous soit démontré que je suis, etc.

Woorburg, 10 avril 1666.

LETTRE XXI

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Il m'a été impossible, à cause de divers empêchements qui me sont survenus, de répondre plus promptement à votre lettre du 19 mai. Je vois bien que votre esprit est encore en suspens sur la démonstration que je vous ai mandée (sans doute à cause de l'obscurité que vous y rencontrez encore). Je vais donc essayer de l'éclaircir.

J'ai d'abord énuméré quatre propriétés que doit posséder l'être qui existe par sa propre vertu et qui se suffit à soi-même. Ces quatre propriétés et celles qui s'y rattachent, je les ai réduites à une seule dans ma cinquième remarque préliminaire. Ensuite, pour déduire de la seule supposition accordée tout ce qui était nécessaire à ma démonstration, j'ai prouvé par cette supposition même l'existence de Dieu ; enfin j'ai tiré de tout cela la conclusion cherchée, sans rien supposer de plus que le sens ordinaire des termes.

Voilà en peu de mots quel a été l'ordre et l'objet de ma démonstration. Je vais en reprendre maintenant toutes les parties une à une, en commençant par les quatre propriétés nécessaires que j'attribue à l'être qui existe par soi-même.

Vous ne trouvez aucune difficulté à la première, qui est tout simplement un axiome comme la seconde ; car je n'entends rien autre chose par un être simple, sinon qu'il n'est pas composé, soit de parties de nature différente, soit de parties analogues. Ici la démonstration est certainement universelle.

Vous avez parfaitement compris la troisième propriété (en ce sens, que, si l'être qui existe par soi est la pensée, il ne sera pas déterminé dans l'ordre de la pensée ; et, s'il est l'étendue, il ne le sera pas dans l'ordre de l'étendue, mais au contraire il devra toujours être conçu comme indéterminé) ; vous avez, dis-je, entendu cela à merveille, et cependant vous refusez d'entendre la conclusion, laquelle repose sur ce principe : qu'il y a

contradiction à ce qu'un être dont la définition enferme l'existence, ou, ce qui est la même chose, l'affirme, soit conçu avec la négation de l'existence. Et comme le déterminé ne marque rien de positif, mais seulement la privation de l'espèce d'existence qui est conçue comme déterminée, il s'ensuit que l'être dont la définition affirme l'existence ne se peut concevoir comme déterminé. Par exemple : si l'étendue enferme l'existence nécessaire, il sera aussi impossible de concevoir l'étendue sans existence que l'étendue sans étendue. Or, s'il en est ainsi, il faut dire aussi qu'il sera impossible de concevoir l'étendue comme déterminée ; car essayez de la concevoir de cette façon, vous serez obligé de la déterminer par sa propre nature, c'est-à-dire par l'étendue : d'où il suit que, cette étendue déterminée, vous devrez la concevoir avec la négation de l'existence, ce qui est manifestement contraire à l'hypothèse.

Par la quatrième propriété, j'ai voulu montrer seulement que l'être qui existe par soi ne peut être divisé ni en parties de même nature, ni en parties de nature différente, soit que celles-ci enveloppent, soit qu'elles n'enveloppent pas l'existence nécessaire. Dans le second cas, ai-je dit, cet être pourrait être détruit, la destruction n'étant que la résolution d'une chose en parties de telle nature qu'aucune n'exprime plus la nature du tout. Dans le premier cas, cette propriété de l'être par soi serait en contradiction avec les trois précédentes.

Dans ma cinquième remarque préliminaire, j'ai supposé seulement que la perfection consiste dans l'être, et l'imperfection dans la privation de l'être. Je dis *privation* ; car bien que l'étendue, par exemple, contienne en soi la négation de la pensée, ce n'est point en elle une imperfection : une imperfection véritable, ce serait qu'elle fût privée d'étendue (et elle en serait privée en effet, si elle était déterminée), ou bien de durée, de situation, etc.

Vous m'accordez le sixième point sans restriction, et cependant vous dites que la difficulté reste tout entière ; car pourquoi, dites-vous, n'y aurait-il pas plusieurs êtres de nature différente qui tous existeraient par eux-mêmes, par exemple l'étendue et la pensée ? Mais cela prouve seulement que vous prenez le sixième principe dans un sens tout différent du mien. Je crois apercevoir en quel sens vous l'entendez ; mais pour ne pas perdre de temps, je vais expliquer mon propre sens. Je dis donc que si vous supposez qu'un être qui n'est parfait et indéterminé qu'en son genre existe par sa

propre vertu, il faudra accorder aussi l'existence de l'être absolument parfait et indéterminé que j'appelle Dieu. Par exemple : si nous supposons que l'étendue ou la pensée (lesquelles peuvent être parfaites dans leur genre, c'est-à-dire dans un genre déterminé d'existence) existent par leur propre force intrinsèque, il faudra dire aussi que Dieu existe : Dieu, l'être absolument parfait, ou, si l'on veut, absolument indéterminé. Ici je voudrais qu'on remarquât la véritable force du mot *imperfection*, lequel signifie qu'il manque à un être quelque chose qui appartient cependant à sa nature. Par exemple, l'étendue ne peut être appelée imparfaite que relativement à la durée, à la situation, à la quantité, je veux dire, en tant qu'elle a une durée moindre que telle autre durée, qu'elle ne garde pas sa situation, qu'elle a une grandeur surpassée par une grandeur supérieure. Mais on ne pourra pas l'appeler imparfaite parce qu'elle ne pense pas, sa nature ne demandant rien de semblable et ne consistant que dans la seule extension, c'est-à-dire dans un genre déterminé d'existence. Or ce n'est que relativement à son genre d'existence qu'on la peut appeler déterminée ou indéterminée, parfaite ou imparfaite. - Maintenant, comme la nature de Dieu ne consiste pas dans un genre déterminé d'existence, mais dans l'existence elle-même, qui est absolument indéterminée, sa nature demande tout ce qui exprime parfaitement l'être, sans quoi elle serait déterminée et aurait du défaut. D'où il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'un seul être, savoir Dieu, qui existe par sa propre vertu. Posons, en effet, pour prendre un exemple, que l'étendue enveloppe l'existence : il est dès lors nécessaire qu'elle soit éternelle et indéterminée, et qu'absolument parlant elle n'exprime aucune imperfection ; il faut au contraire qu'elle exprime la perfection. Mais s'il en est ainsi, elle appartient donc à la nature de Dieu, elle est donc quelque chose qui exprime la perfection de Dieu d'une certaine façon, Dieu étant l'être indéterminé et tout-puissant, non pas sous un point de vue particulier, mais absolument et dans l'essence. Or tout ce que nous disons là de l'étendue se doit affirmer de toute autre chose quelconque à laquelle nous supposerons l'existence par soi. Je conclus donc, comme dans ma précédente lettre, qu'il n'y a rien que Dieu seul qui subsiste par sa propre vertu. - Je crois que ces explications suffisent pour l'éclaircissement de ma précédente lettre ; c'est du reste, Monsieur, ce dont vous jugerez mieux que moi ....

LETTRE XXII

À MONSIEUR J. B.,

B. DE SPINOZA.

Monsieur et cher ami,

Il m'a été impossible jusqu'à ce moment de répondre à la dernière lettre que j'ai reçue de vous voici déjà longtemps ; des occupations diverses et mille soucis m'ont ôté toute liberté, et c'est à peine si je suis enfin parvenu à me débarrasser de ce fardeau. Mais puisque je commence enfin à respirer un peu, je ne puis tarder plus longtemps à m'acquitter envers vous, en vous remerciant de l'affection et de l'obligeance que vous me témoignez, et dont vous m'avez donné plusieurs fois, notamment dans votre lettre, des marques si sensibles .... Je viens à votre question, que vous posez de cette manière : *Existe-il, peut-il exister une méthode capable de nous conduire d'un pas ferme et sûr à la connaissance des objets les plus relevés ; ou bien nos âmes sont-elles, comme nos corps, livrées aux chances du hasard, et est-ce la fortune, plutôt que l'art, qui a la conduite de nos pensées ?*

Il me paraît que j'aurai satisfait à cette question si je fais voir qu'il doit nécessairement y avoir une méthode par laquelle nous pouvons conduire et enchaîner nos perceptions claires et distinctes, et que l'entendement n'est pas, comme le corps, sujet aux chances du hasard. Or c'est ce qui résulte de ce seul point, savoir : qu'une perception claire et distincte ou plusieurs ensemble peuvent être cause par elles seules d'une autre perception claire et distincte. Je dis plus : toutes nos perceptions claires et distinctes ne peuvent naître que de perceptions de même espèce, lesquelles sont primitivement en nous et n'ont aucune cause extérieure. D'où il suit que toutes ces perceptions ne dépendent que de notre seule nature et de ses lois invariables et déterminées ; en d'autres termes, c'est de notre seule puissance qu'elles dépendent et non point de la fortune, je veux dire des causes extérieures, qui sans doute agissent suivant des lois déterminées et invariables, mais nous demeurent inconnues, étrangères qu'elles sont à notre nature et à notre puissance propre. Quant aux autres perceptions, j'avoue qu'elles dépendent le plus souvent de la fortune. On peut voir par là quelle doit être la vraie

méthode et en quoi elle consiste principalement, savoir, dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois ; et pour acquérir cette connaissance, il faut sur toutes choses distinguer entre l'entendement et l'imagination, en d'autres termes, entre les idées vraies et les autres idées, fictives, fausses, douteuses, toutes celles, en un mot, qui ne dépendent que de la mémoire. Remarquez que pour comprendre tout cela, du moins en ce qui touche à la question de la méthode, il n'est point nécessaire de connaître la nature de l'âme par sa cause première ; une petite histoire de l'âme ou de ses perceptions, à la façon de Bacon, suffit parfaitement.

Je crois donc avoir expliqué et démontré en ce peu de mots la nature de la vraie méthode, et en même temps marqué le chemin qui y conduit. Il me reste cependant un avertissement à vous donner : c'est que la pratique de la méthode dont je parle demande une méditation assidue, un esprit attentif, une résolution ferme ; et pour satisfaire à ces conditions, il est nécessaire avant tout de se faire une règle de conduite invariable et de se proposer une fin bien déterminée[55]. Mais je n'insiste pas davantage ....

Woorburg, 10 juin 1666.

LETTRE XXIII

À MONSIEUR J. O. [56],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Vous êtes sans doute très-surpris du retard que je mets à vous satisfaire ; mais il m'est véritablement impossible d'obtenir de mon esprit qu'il s'applique à répondre au libelle que vous m'avez communiqué ; et si je me décide aujourd'hui à vous en parler, c'est uniquement, croyez-le bien, parce que je vous l'ai promis. Aussi, pour condescendre autant que possible à cette répugnance de mon esprit, je serai très-court, me bornant à montrer en peu de mots que ce critique interprète mes sentiments dans le sens le plus faux. Est-ce par malice ou par ignorance, je ne sais trop ; mais je viens au fait.

Il dit premièrement qu'*il importe peu de savoir de quelle race je suis, et quelle est ma manière de vivre*. Je crois que s'il l'avait connue, il ne se serait pas si aisément mis dans l'esprit que j'enseigne l'athéisme. Car c'est la pratique ordinaire des athées de rechercher avec excès les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées, comme le savent parfaitement tous ceux qui me connaissent. Pour en venir peu à peu à ses fins, l'auteur du libelle ajoute que je ne suis point un esprit médiocre ; et cet éloge a pour but sans doute de persuader plus aisément que c'est par pure adresse et par astuce que j'ai soutenu dans les intentions les plus détestables la cause des théistes. Cela ne fait voir qu'une chose, c'est que ce critique n'a pas entendu mes raisonnements. Car où est l'esprit assez subtil, assez astucieux, assez dissimulé pour établir par tant de solides raisons une doctrine qu'il estimerait fausse ? Et quel écrivain passera donc pour sincère aux yeux d'un homme aussi défiant, s'il croit qu'on peut démontrer des chimères aussi solidement que des vérités ! Au surplus, rien de tout cela ne me surprend. C'est de cette façon que Descartes a été traité par Voët, et chaque jour on agit de même à l'égard des plus honnêtes gens.

On dit ensuite que, *pour échapper à la superstition, je me suis dépouillé de toute religion*. Je ne sais pas bien ce qu'on entend ici par religion et par

superstition. Est-ce rejeter toute religion, je le demande, que de reconnaître Dieu comme le souverain bien, et de penser qu'à ce titre il le faut aimer d'une âme libre ? Soutenir que toute notre félicité, que la plus haute liberté consistent dans cet amour, que le prix de la vertu, c'est la vertu même, et qu'une âme aveugle et impuissante trouve son supplice dans cet aveuglement même, dire enfin que tout homme doit aimer son prochain et obéir aux commandements du souverain, est-ce là, je le répète, renier toute religion ? Et tous ces principes, je ne me suis pas borné à les poser expressément ; je les ai démontrés par les raisons les plus solides. Mais je crois voir maintenant dans quels sentiments pleins de bassesse cet homme est enfoncé. La raison, la vertu pour elle-même n'ont à ses yeux aucun attrait, et le bonheur serait pour lui de vivre au gré de ses passions, s'il ne redoutait le châtiment. Ainsi donc il ne s'abstient du mal et n'obéit aux divins commandements qu'avec hésitation et à regret, comme ferait un esclave ; et pour prix de cet esclavage il attend de Dieu des récompenses qui ont infiniment plus de valeur à ses yeux que l'amour divin. Plus il aura ressenti d'éloignement et d'aversion pour le bien, plus il espère être récompensé ; et de là il se croit le droit de penser que tous ceux qui ne sont point retenus par la même crainte vivent sans loi et rejettent toute religion. Mais je laisse tout cela pour en venir à la manière dont il argumente pour établir que j'enseigne en secret l'athéisme.

Le fort de son raisonnement, c'est qu'il pense que je nie la liberté de Dieu et que je le soumets au fatum. Or cela est très-certainement faux ; car j'ai établi que toutes choses suivent de la nature de Dieu par une nécessité inévitable, de la même façon que tout le monde établit qu'il suit de la nature de Dieu que Dieu a l'intelligence de soi-même ; or personne ne nie cette dépendance nécessaire, et cependant personne ne croit que Dieu, en se comprenant soi-même, soit contraint par aucune sorte de fatalité ; tout le monde pense que Dieu se comprend soi-même avec une parfaite liberté, quoique nécessairement. Je ne vois rien dans tout cela qui ne puisse être compris par une intelligence quelconque. Mais si notre critique se persuade que j'établis ces principes avec de mauvaises intentions, que dira-t-il de son ami Descartes, qui soutient qu'il n'arrive rien au dedans de nous que Dieu ne l'ait ordonné d'avance, et en outre, qu'à chaque moment de la durée nous sommes créés de nouveau par Dieu, tout en conservant notre libre arbitre, ce que personne, au sentiment de Descartes lui-même, n'est capable de concevoir ?

J’ajoute que cette inévitable nécessité des choses ne détruit ni les lois divines ni les lois humaines ; car les préceptes de la morale, qu’ils reçoivent ou non de Dieu même la forme d’une loi, n’en sont pas moins divins ni moins salutaires ; et le bien qui résulte pour nous de l’exercice de la vertu et de l’amour de Dieu, soit que Dieu nous le donne à titre de juge, soit qu’il découle nécessairement de la nature même de Dieu, en est-il, je le demande, dans l’un ou l’autre cas, plus ou moins désirable ? Et de même, les maux qui résultent des actions mauvaises sont-ils moins redoutables, parce qu’ils en résultent nécessairement ? Enfin, que nos actions soient libres ou nécessitées, n’est-ce pas toujours la crainte et l’espérance qui nous conduisent ? C’est donc faussement qu’on affirme que *dans ma doctrine je ne laisse aucune place aux préceptes et aux commandements moraux* ; ou encore qu’*il n’y a plus aucun espoir de récompense, aucune crainte de punition, du moment qu’on rapporte toutes choses au fatum, et qu’on les fait découler de la nature de Dieu avec une nécessité insurmontable*.

Je ne veux point demander ici pourquoi l’on prétend que c’est une seule et même chose, ou peu s’en faut, de faire tout découler nécessairement de la nature de Dieu, ou de soutenir que Dieu, c’est l’univers ; mais je vous prie de noter l’odieuse assertion qu’on ajoute à celle-là. On soutient que *la raison pour laquelle j’oblige les hommes à la pratique de la vertu, ce n’est point l’obéissance aux préceptes et à la loi de Dieu, ni l’espoir d’une récompense ou la crainte d’une punition, mais bien*, etc. Assurément, il n’y a rien de semblable dans aucune partie de mon traité ; j’ai déclaré au contraire expressément au chapitre IV *De la loi divine* (laquelle est inscrite, en effet, de main divine au fond de notre âme, ainsi que je l’ai dit au chapitre II), que toute la substance de cette loi et son précepte fondamental, c’est d’aimer Dieu à titre de souverain bien ; je dis à titre de souverain bien, et non point par crainte de quelque supplice, l’amour ne pouvant naître de la crainte [57], ou par amour pour tout autre objet que Dieu lui-même ; car autrement ce n’est pas tant Dieu que nous aimerions que l’objet final de notre désir. J’ai montré dans ce même chapitre que cette loi divine a été révélée par Dieu aux prophètes ; et maintenant, soit que je prétende qu’elle a reçu de Dieu lui-même la forme d’une législation, soit que je la conçoive comme enveloppant, ainsi que tous les autres décrets de Dieu, une nécessité et une vérité éternelles, elle n’en reste pas moins un décret divin, un enseignement salutaire ; et après tout, que j’aime Dieu librement ou par la

nécessité du divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut.

Ainsi donc, je crois que je serais autorisé dès ce moment à considérer l'auteur du libelle comme un de ces hommes dont je disais, à la fin de la préface de mon traité, que j'aime mieux qu'ils laissent mon livre entièrement de côté que de le lire pour l'interpréter avec leur perversité ordinaire, incapables qu'ils sont d'en tirer aucune utilité pour eux-mêmes, et ne pouvant que nuire à autrui.

Ces explications suffiraient, je pense, pour l'objet que je me propose ; j'ai cru cependant qu'il serait bon d'ajouter quelques remarques encore. Ainsi, on juge totalement à faux, quand on s'imagine que, dans un certain endroit de mon traité, j'ai pensé à cet axiome des théologiens qui distinguent entre le discours d'un devin qui dogmatise et un simple récit. Car si l'axiome dont on parle se rapporte à la doctrine d'un certain R. Jehuda Alpakhar, dont j'ai parlé au chapitre XV, de quel droit supposer entre lui et moi une communauté quelconque de sentiments, puisque, dans le même chapitre où j'ai parlé de lui, j'ai rejeté son axiome comme faux ? Que si on a voulu parler d'un autre axiome, je déclare que je ne le connais pas, et partant que je n'ai pu m'y référer en aucune façon.

Je ne vois pas non plus pourquoi l'on me fait dire que tous ceux qui nient que la raison et la philosophie soient les interprètes de l'Écriture donneront les mains à mes sentiments. J'ai réfuté justement l'opinion de ces personnes, tout comme celle de Maimonide.

Il serait trop long de marquer tous les endroits où l'auteur du libelle fait voir que le jugement qu'il porte sur moi n'est pas d'un esprit rassis. Je passe donc immédiatement à sa conclusion, qui est qu'*il ne me reste plus aucune raison pour prouver que Mahomet n'a pas été un vrai prophète*. Voilà ce qu'il s'efforce d'inférer de mes principes, lesquels prouvent au contraire que Mahomet a été un imposteur. Mahomet, en effet, a nié absolument cette liberté que la religion catholique, révélée par la lumière naturelle et par la lumière des prophètes, a reconnue à l'homme, et qu'il faut, comme je l'ai montré, nécessairement reconnaître. Mais quand tout cela ne serait pas, est-ce que je suis tenu, je le demande, de montrer qu'un certain prophète est un faux prophète ? C'est bien plutôt aux prophètes de montrer qu'ils l'étaient véritablement. Dira-t-il que Mahomet a enseigné, lui aussi, la loi divine et donné des signes certains de sa divine mission, comme ont fait les autres

prophètes ; alors je ne vois pas quelle raison il aurait de lui refuser cette qualité.

Pour ce qui est des Turcs et des autres peuples étrangers au christianisme, je suis convaincu que s'ils adorent Dieu par la pratique de la justice et l'amour du prochain, l'esprit du Christ est en eux, et leur salut est assuré, quelque croyance qu'ils professent d'ailleurs sur Mahomet et ses oracles.

Voyez-vous maintenant, mon ami, combien cet homme s'est écarté de la vérité dans ses affirmations ? Mais cela ne m'empêche pas de tomber d'accord que ce n'est pas à moi, mais à lui-même qu'il a fait injure, quand il n'a pas rougi de prétendre que je me sers de raisons détournées pour introduire en secret l'athéisme.

Je ne pense pas, du reste, que vous trouviez rien dans ce qui précède qui vous paraisse trop sévère pour cet homme. Si vous rencontriez toutefois quelque mot trop dur, je vous prie de le retrancher ou de le corriger selon que vous le jugerez convenable. Mon dessein n'est point d'irriter personne, qui que ce puisse être, ni de travailler à me faire des ennemis. Or, comme c'est la suite ordinaire de ce genre de disputes, je ne me suis décidé qu'avec peine, je le répète, à vous envoyer cette réponse, et je n'aurais certainement pu m'y résoudre, si je n'avais été lié par ma promesse. Adieu ; je confie cette lettre à votre prudence, et vous prie de me croire, etc.

LETTRE XXIV

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Vous désirez que je marque la différence qu'il y a entre les sentiments de M. Hobbes et les miens sur la politique. Elle consiste en ce que je conserve toujours dans ma doctrine le droit naturel dans son intégrité, prenant dans chaque État pour mesure du droit du magistrat suprême sur les sujets le degré de puissance ou de supériorité qu'il possède à leur égard. Or c'est justement ce qui a toujours lieu dans l'état naturel.

Quant à l'argumentation dont je me sers, dans l'Appendice de mes démonstrations géométriques des Principes de Descartes, pour établir qu'on ne peut dire, dans la stricte propriété des termes, que Dieu soit un ou unique, je vous prie de considérer qu'une chose n'est dite une ou unique qu'au regard de l'existence et non de l'essence ; car avant de nombrer les choses, il faut les avoir réduites en de certains genres. Par exemple, celui qui tient dans sa main un sesterce et un impérial ne pensera pas au nombre *deux*, s'il ne peut appeler ces deux objets d'un seul et même nom commun, tel que pièce d'argent ou de monnaie : alors il peut affirmer qu'il a deux pièces d'argent ou de monnaie, puisqu'il appelle également de ce nom le sesterce et l'impérial. Il suit de là qu'aucune chose ne peut être appelée une ou unique qu'après qu'on a conçu quelque autre chose qui lui ressemble de la façon qu'on vient de dire. Or comme l'existence de Dieu est l'essence même de Dieu [58], et que nous ne pouvons nous former de cette essence aucune idée générale, il est certain que celui qui appelle Dieu un ou unique n'a pas une véritable idée de Dieu, ou du moins ne parle pas rigoureusement.

J'ai soutenu, en effet, que la figure est une pure négation et non pas quelque chose de positif ; car il est clair que la matière, prise dans son tout et comme indéfinie, ne peut avoir aucune figure, la figure n'appartenant qu'aux corps limités et finis. Celui qui dit : je perçois une figure, marque par là qu'il conçoit une chose déterminée et comprise en de certaines

limites. Or cette détermination n'appartient pas à la chose même prise dans son être ; mais elle exprime plutôt son non-être. La figure n'étant donc qu'une détermination, et la détermination qu'une négation, il s'ensuit que la figure n'est au fond qu'une négation.

J'ai vu à la fenêtre d'un libraire le livre qu'un professeur d'Utrecht a écrit contre moi, et qui a paru après sa mort[59]. Le peu que j'en ai parcouru m'a fait juger qu'il n'était pas digne d'être lu, ni, à plus forte raison, réfuté. J'ai donc laissé en repos le livre et l'auteur, pensant en moi-même, et non sans rire, que les ignorants sont partout les plus audacieux et les plus prompts à faire des livres. Il paraît que ces messieurs que vous savez vendent leur marchandise à la façon des brocanteurs, qui montrent d'abord aux chalands ce qu'ils ont de pire. Ces messieurs disent que le diable est extrêmement habile ; mais, à dire vrai, leur génie surpasse le diable en habileté.

Adieu.

La Haye, 2 juin 1674.

LETTRE XXV

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

GODEFROY LEIBNIZ.

Monsieur,

J'ai appris par la renommée, qui publie de vous tant d'autres choses flatteuses, votre profonde habileté en optique ; c'est ce qui me détermine à vous soumettre, si faible qu'il soit, un travail que j'ai fait sur cette matière, assuré que je suis de ne pouvoir trouver un meilleur juge. Je vous envoie donc un petit mémoire qui a pour titre : *Notice de haute optique*, et que j'ai publié dans le dessein de communiquer mes idées plus commodément à mes amis et aux personnes curieuses de cette sorte de problèmes[60]. J'apprends que M. *** y est très-habile, et je ne doute pas qu'il ne soit très-connu de vous[61]. Si vous voulez bien obtenir de lui qu'il accueille favorablement ce mémoire et m'en dise son sentiment, je vous serai infiniment reconnaissant de ce service.

Je pense que vous avez déjà reçu le *Prodromus*[62], écrit en italien, de François Lana, de la Compagnie de Jésus. Il y propose sur la dioptrique plusieurs belles choses. Un jeune Suisse fort versé aussi dans ces matières, J. Oltius, a publié des *Études physico-mécaniques* sur la vision, où il promet un appareil très-simple et d'une application très-générale pour polir des verres de toute espèce ; il annonce encore qu'il a trouvé un moyen de réunir tous les rayons qui viennent de tous les points d'un objet, de façon à obtenir un nombre égal de points correspondants, mais seulement dans le cas d'une certaine distance et d'une figure déterminée de l'objet.

Pour moi, ce que je propose n'a pas pour but de réunir les rayons qui partent de tous les points de l'objet, la chose ne pouvant pas absolument avoir lieu à une distance et pour des figures quelconques, au moins dans l'état présent de nos connaissances ; le résultat que j'ai voulu atteindre, c'est de réunir également les points placés hors de l'axe optique et ceux qui sont sur cet axe, de telle sorte que les ouvertures des verres puissent être de la grandeur qu'on voudra, sans que la vision cesse d'être parfaitement

distincte. Mais tout cela n'aura quelque valeur que par le jugement que vous en porterez.

Agréez, Monsieur, les salutations de votre zélé serviteur,

GODEFROY LEIBNIZ,

J. U. D., conseiller de l'électeur de Mayence.

Francfort, 5 octobre 1671 (nouveau style).

LETTRE XXVI

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR GODEFROY LEIBNIZ,

J. U. D., CONSEILLER DE L'ÉLECTEUR DE MAYENCE,

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

J'ai lu le mémoire que vous avez eu la bonté de me faire tenir, et c'est une communication pour laquelle je vous suis extrêmement redevable. Je regrette de ne pas avoir, en un endroit, entendu assez bien votre pensée, que vous avez assurément expliquée avec une clarté suffisante : quand vous recommandez de ne donner aux verres que la plus petite ouverture possible, n'est-ce pas parce que les rayons qui viennent d'un certain point de l'objet ne se réunissent pas exactement sur un autre point correspondant, mais bien sur un petit espace qu'on a coutume d'appeler point mécanique, et dont l'étendue est plus grande ou plus petite suivant celle de l'ouverture ? Je vous demanderai aussi si ces lentilles, que vous nommez pandoches, détruisent cet inconvénient : je veux dire, si le point mécanique ou petit espace où se réunissent, après la réfraction, les rayons qui partent d'un point de l'objet, garde toujours la même grandeur, quelle que soit celle de l'ouverture. Car, supposé qu'il en soit ainsi, on pourra augmenter tant qu'on voudra l'ouverture de ces lentilles, et alors elles seront bien supérieures aux verres de toute autre forme : autrement je ne comprendrais pas pourquoi vous les préférez si expressément aux lentilles ordinaires. Les lentilles circulaires, en effet, ont partout même axe ; et c'est pourquoi on doit, quand on les emploie, considérer tous les points de l'objet comme placés sur l'axe optique ; et bien que ces points ne soient pas à la même distance de la lentille, la différence qui en résulte n'est point sensible, pourvu que l'objet soit très-éloigné, les rayons qui partent d'un seul point pouvant être alors considérés, à leur entrée dans la lentille, comme parallèles. Je crois cependant que vos lentilles peuvent avoir une autre utilité : si l'on veut embrasser plusieurs objets d'un seul regard (comme, par exemple, quand on emploie des lentilles circulaires convexes), vos pandoches servent alors à

représenter tous ces objets ensemble d'une façon plus distincte. Mais il vaut mieux que je suspende mon jugement sur tous ces objets jusqu'au moment où vous aurez éclairci davantage votre pensée, ce que je vous prie instamment de faire. J'ai remis, selon vos désirs, l'un des deux exemplaires de votre mémoire à M. ***. Il m'a dit que le temps lui manquait en ce moment pour l'examiner ; mais il espère pouvoir s'en occuper dans une ou deux semaines.

Je n'ai point encore vu le *Prodromus* de François Lana, ni les *Études physico-mécaniques* de J. Oltius ; mais ce que je regrette beaucoup plus, c'est de n'avoir pas entre les mains votre *Hypothèse physique*, qui ne se vend point à La Haye. Je recevrai donc avec infiniment de plaisir le présent que vous me promettez si libéralement, et je serais heureux de pouvoir, à mon tour, vous être utile en quelque chose ....

P. S[63]. M. Diemerbroeck n'habite point ici. Je suis donc forcé de vous envoyer cette lettre par l'ordinaire. Je ne doute pas que vous ne connaissiez quelqu'un à La Haye qui veuille prendre soin de nos lettres ; je désirerais bien avoir une personne à notre convenance pour cet objet : il y aurait à la fois plus de commodité et plus de sécurité. Avez-vous le Traité théologico-politique ? Si un exemplaire vous est agréable, je vous l'enverrai.

LETTRE XXVII

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

LOUIS FABRICIUS.

Monsieur,

En vous écrivant sans avoir l'honneur de vous connaître, j'obéis aux ordres du sérénissime électeur palatin, mon très-excellent maître, qui a pour vous la plus grande estime. Il me charge de vous demander si vous seriez disposé à remplir dans son illustre Académie la chaire de professeur ordinaire de philosophie. Le traitement annuel serait le même dont jouissent en ce moment les professeurs ordinaires de l'Académie. Vous ne trouverez nulle part ailleurs, Monsieur, un prince plus favorable aux hommes de grand talent, au nombre desquels il se plaît à vous distinguer. Vous aurez pour philosopher toute liberté, le prince étant convaincu que vous n'en abuserez pas pour troubler la religion établie. Je me conforme, comme je le dois, aux ordres de ce sage prince en vous priant instamment, Monsieur, de me donner le plus tôt possible une réponse. Vous pourrez me la faire tenir, soit par le ministre résident du sérénissime électeur à La Haye, M. Grotius, soit par M. Gilles Vander Hek, qui la mettront dans le paquet de lettres qu'ils envoient régulièrement à la cour, soit enfin par toute autre commodité qui vous paraîtra la plus convenable. Je n'ajoute qu'un mot : si vous venez ici, soyez sûr que vous y mènerez une vie heureuse et digne d'un philosophe, à moins que toutes nos prévisions et toutes nos espérances ne soient entièrement trompées.

C'est dans ces sentiments que je vous prie de me croire,

Monsieur,

Votre zélé serviteur,

J.-LOUIS FABRICIUS

Professeur à l'Académie d'Heidelberg,

Conseiller de l'électeur palatin.

Heidelberg, 16 février 1673.

LETTRE XXVIII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR LOUIS FABRICIUS,

B. DE SPINOZA.

Si j'avais désiré jamais entrer dans l'enseignement des facultés, il m'eût été impossible de ne pas préférer à toute autre position celle que veut bien m'offrir par votre intermédiaire le sérénissime électeur palatin, surtout quand je songe à la liberté de philosopher que ce très-excellent prince eût daigné m'accorder. Et je ne parle point ici du désir que j'éprouve depuis longtemps de vivre sous le gouvernement d'un prince dont la sagesse fait l'objet de l'admiration universelle ; mais n'ayant jamais eu dessein d'enseigner en public, je ne puis consentir à profiter de l'occasion si honorable qui m'est offerte, bien que j'aie longtemps hésité, je l'avoue, à prendre ce parti. Mon premier motif, c'est que les soins que je donnerais à l'instruction de la jeunesse m'empêcheraient d'avancer moi-même en philosophie. Je considère, en second lieu, que j'ignore en quelles limites il faudrait enfermer cette liberté de philosopher qu'on veut bien me donner sous la condition que je ne troublerai pas la religion établie ; car la cause des schismes, ce n'est pas tant l'ardeur du zèle religieux que la diversité des passions humaines et cet esprit de contradiction qui fait condamner et envenimer les choses les plus innocentes. Or comme j'ai déjà fait l'épreuve de ces travers des hommes, moi simple particulier, qui vis dans la solitude, il est hors de doute que j'aurais à les redouter bien plus encore, si je m'élevais à une si grande dignité. Vous voyez, Monsieur, que ce n'est point l'espoir d'un sort plus brillant qui détermine mon refus, mais l'amour de la tranquillité, ce bien précieux dont je ne crois pouvoir me flatter de jouir qu'à condition de renoncer à toute espèce de leçons publiques. Je vous demande donc avec instance de prier le sérénissime électeur qu'il me laisse du temps pour délibérer encore ; veuillez aussi me maintenir dans les bonnes grâces de ce très-excellent prince, et vous redoublerez ainsi les sentiments de gratitude de celui qui se dit,

Monsieur,

Votre tout dévoué.

B. D. S.

La Haye, 30 mars 1673.

LETTRE XXIX

À MONSIEUR **** [64],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Notre ami J. R.[65] m'a fait tenir de votre part deux choses qui m'ont été fort agréables : d'abord la lettre que vous avez bien voulu m'écrire, et puis le sentiment de votre ami sur ma doctrine et celle de Descartes touchant le libre arbitre. Bien qu'un grand nombre d'affaires m'ôtent présentement la liberté d'esprit convenable, sans parler de ma santé toujours chancelante, l'affection que vous me marquez et plus encore votre amour pour la vérité me font un devoir de vous satisfaire, autant que la médiocrité de mon esprit le permettra. J'avouerai d'abord que je n'ai pas pénétré les pensées par où prélude votre ami, avant d'invoquer l'expérience et de solliciter l'attention du lecteur. Il ajoute un instant après que *deux personnes dont l'une nie ce que l'autre affirme peuvent avoir toutes deux raison*. Cela est vrai à une condition, savoir, que ces deux personnes pensent à des choses différentes qu'elles appellent du même nom ; je me souviens d'avoir donné autrefois beaucoup d'exemples de malentendus semblables à l'ami J. R., à qui j'écris de vous les communiquer.

Mais je viens à cette définition de la liberté que votre ami m'attribue, sans que je sache d'où il l'a tirée. J'appelle libre, quant à moi, ce qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature ; je dis qu'une chose est contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi. Par exemple, Dieu est libre dans son existence nécessaire ; car il existe par la seule nécessité de sa nature. Dieu est libre dans l'intelligence de soi-même et de toutes choses ; car il résulte de la seule nécessité de sa nature que son intelligence doit tout embrasser. Vous voyez donc bien qu'à mes yeux la liberté n'est point dans le libre décret, mais dans une libre nécessité.

Descendons maintenant aux choses créées, qui toutes sont déterminées à exister et à agir suivant une certaine loi [66]. Et pour plus de clarté, prenons un exemple très-simple. Une pierre soumise à l'impulsion d'une cause

extérieure en reçoit une certaine quantité de mouvement, en vertu de laquelle elle continue de se mouvoir, même quand la cause motrice a cessé d'agir. Cette persistance dans le mouvement est forcée ; elle n'est pas nécessaire, parce qu'elle doit être définie par l'impulsion de la cause extérieure. Ce que je dis d'une pierre se peut appliquer à toute chose particulière, quelles que soient la complexité de sa nature et la variété de ses fonctions, par cette raison générale que toute chose, quelle qu'elle soit, est déterminée par quelque cause extérieure à exister et à agir suivant une certaine loi.

Concevez maintenant, je vous prie, que cette pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, soit capable de penser, et de savoir qu'elle s'efforce, autant qu'elle peut, de continuer de se mouvoir. Il est clair qu'ayant ainsi conscience de son effort, et n'étant nullement indifférente au mouvement, elle se croira parfaitement libre et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont tous les hommes sont si fiers. Au fond, elle consiste en ce qu'ils connaissent leur appétit par la conscience, et ne connaissent pas les causes extérieures qui les déterminent. C'est ainsi que l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il voudrait bien retirer ensuite quand il est redevenu lui-même ; que l'homme en délire, le bavard, l'enfant et autres personnes de cette sorte sont convaincus qu'ils parlent d'après une libre décision de leur esprit, et non par un aveugle emportement [67]. Or, comme ce préjugé est inné et universel, il n'est pas aisé de s'en délivrer. L'expérience a beau nous enseigner que rien n'est moins au pouvoir des hommes que de gouverner leurs appétits, et qu'en mille rencontres, livrés au conflit des passions contraires, ils voient le mieux et font le pire, nous n'en continuons pas moins de nous croire libres. Et pourquoi ? parce que nous sentons, quand nos désirs pour un objet sont très-faibles, que nous pouvons aisément les maîtriser par le souvenir d'un autre objet auquel nous pensons habituellement.

Maintenant que j'ai suffisamment expliqué, si je ne me trompe, mon sentiment véritable touchant la nécessité libre et la nécessité de contrainte, il m'est aisé de répondre aux objections de votre ami. Car, lorsqu'il dit avec

Descartes que celui-là est libre qui n'est contraint par aucune cause extérieure, s'il entend par un homme contraint celui qui agit contre son gré, j'accorde alors qu'en plusieurs rencontres nous ne sommes contraints d'aucune façon, et sous ce point de vue nous avons le libre arbitre. Mais s'il entend par un homme contraint celui qui, agissant à son gré, agit pourtant nécessairement, ainsi que je l'ai expliqué plus haut, je nie qu'en aucun cas nous soyons libres.

Votre ami affirme au contraire que *nous pouvons exercer notre raison avec une entière liberté ; en d'autres termes, que nous en disposons d'une manière absolue*. Et c'est un point sur lequel il insiste avec une confiance parfaite, pour ne pas dire excessive. *Qui me contestera*, dit-il, *à moins d'être démenti par sa propre conscience, que je sois maître de penser actuellement dans mon for intérieur que je veux ou que je ne veux pas écrire ?* Mais je voudrais bien savoir de quelle sorte de conscience nous parle ici votre ami, si ce n'est pas celle que j'ai décrite tout à l'heure en me servant de l'exemple de la pierre. Pour moi, qui tiens autant que lui à ne pas être démenti par ma conscience, c'est-à-dire par l'expérience et la raison, et qui de plus ne veux point entretenir les préjugés et l'ignorance, je nie formellement que je puisse penser, d'une puissance de penser absolue, que je veux actuellement ou que je ne veux pas écrire. Et ici j'en appelle à mon tour à la conscience de votre ami, et je lui demande s'il n'a pas éprouvé que dans les songes il ne possède pas cette puissance de vouloir ou de ne pas vouloir écrire, et que, quand il songe qu'il veut écrire, il n'a pas le pouvoir de ne pas songer qu'il veut écrire ; je lui demande encore si l'expérience ne lui a pas montré que l'âme n'est pas toujours également propre à penser à un même objet, mais que, suivant que le corps est plus ou moins disposé à ce que l'image de tel ou tel objet soit actuellement excitée dans le cerveau, l'âme est plus ou moins propre à la contemplation de cet objet [68].

Votre ami ajoute que les causes pour lesquelles il a appliqué son esprit à écrire l'ont poussé sans doute, mais non forcé, à cette action. Mais cela ne signifie rien de plus (à bien peser la chose) sinon que son esprit était alors ainsi disposé que des causes qui, dans une autre rencontre, quand, par exemple, il avait l'âme agitée de quelque violente passion, eussent été incapables de le déterminer à écrire, l'y ont en ce moment déterminé sans difficulté : en d'autres termes, ces causes, qui ne l'eussent pas contraint à écrire dans des circonstances différentes l'y ont contraint en ce moment, je

ne dis pas à écrire contre son gré, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire.

Vient ensuite cette objection, que *si nous sommes contraints par les causes extérieures, l'acquisition de la vertu n'est plus possible*. Mais qui a dit à votre ami que la fermeté et la constance de l'âme dépendent de son libre décret, et ne se peuvent concilier avec le fatum et la nécessité ? *Toute malice*, ajoute-t-il, *serait excusable avec une telle doctrine*. Mais où en veut-il venir ? Des hommes méchants, pour être nécessairement méchants, en sont-ils moins à craindre et moins pernicieux ? Au surplus, permettez que je vous renvoie, pour plus de développement, au chap. VIII de la part. I de mon Appendice aux Principes de Descartes démontrés dans l'ordre des géomètres.

Un mot encore. Je voudrais bien que votre ami qui m'adresse toutes ces objections m'expliquât de quelle façon il concilie cette vertu humaine fondée sur le libre décret de l'âme avec la préordination divine. Dira-t-il avec Descartes qu'il ne sait point opérer cette conciliation : le voilà donc qui s'efforce de diriger contre moi une arme dont il s'est déjà blessé lui-même. Mais cet effort est inutile. Pesez mes sentiments avec attention, et vous verrez que tout s'y accorde parfaitement.

LETTRE XXX

(Extrait)

À MONSIEUR DE SPINOZA,

**** 69.

Monsieur,

C'est très-sérieusement, je vous assure, que je vous prie de résoudre mes difficultés et que je vous demande une réponse. Je voudrais savoir, premièrement, si nous pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue. Et sur ce point, veuillez me donner une démonstration directe, et non pas une preuve par l'absurde. Supposé que nous ne connaissions que les deux attributs dont je viens de parler : s'ensuit-il que les créatures qui sont constituées par d'autres attributs ne puissent concevoir aucune étendue ? Il résulterait de là qu'il faudrait admettre autant de mondes qu'il y a d'attributs en Dieu ; et alors, autant notre monde aurait d'étendue, autant on en devrait donner aux autres mondes, constitués par d'autres attributs. Or, de même que nous ne percevons, outre la pensée, que la seule étendue, les créatures de chacun de ces mondes ne percevraient avec la pensée que les attributs de leur monde particulier.

Voici ma seconde difficulté : L'entendement de Dieu différant, selon vous, du nôtre, tant par l'essence que par l'existence, il n'y a donc entre eux rien de commun ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 3, part. 1, de l'*Éthique*) l'entendement de Dieu ne peut être cause du nôtre.

Vous dites (c'est ma troisième objection), dans le Scholie de la Propos. 10 de l'*Éthique*, part. 1, que *s'il y a une chose claire dans la nature, c'est que chaque être se doit concevoir sous un attribut déterminé* (jusque-là j'entends parfaitement), et qu'*à mesure qu'il a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui conviennent*. Il paraît suivre de là qu'il y a des êtres qui possèdent trois, quatre attributs, ou un plus grand nombre ; et cependant on a le droit de conclure des démonstrations qui précèdent que chaque être est constitué par deux attributs seulement, savoir, par un attribut déterminé de Dieu et par l'idée de ce même attribut.

Ma quatrième demande serait d’avoir des exemples de choses produites immédiatement par Dieu, et de choses produites par l’intermédiaire de quelque modification infinie. La pensée et l’étendue, ce me semble, appartiennent à la première catégorie ; l’entendement dans la pensée, le mouvement dans l’étendue, à la seconde.

Voilà, Monsieur, ce que je voudrais obtenir de vous, si vous avez un peu de temps de reste. Agréez, etc.

25 juillet 1675.

LETTRE XXXI

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR ****[70],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je me réjouis bien sincèrement que vous ayez enfin trouvé l'occasion de me procurer le plaisir, toujours si grand pour moi, de recevoir de vos lettres. Veuillez me donner souvent cette satisfaction : je vous le demande avec instance …. J'arrive aux difficultés que vous me proposez. Quant à la première, je dis que l'âme humaine ne peut connaître que ce qui est enveloppé dans l'idée du corps considéré comme existant en acte, ou ce qui peut être déduit de cette idée ; car la puissance de chaque chose se détermine par sa seule essence (*Éthique*, Propos. 7, part. 3). Or, l'essence de l'âme (par la Propos. 13, part. 2) est tout entière dans l'idée du corps existant en acte ; et par conséquent, la puissance de penser de l'âme ne s'étend pas au delà de ce qui est contenu dans l'idée de ce corps, ou de ce qui peut en être déduit. Or, cette idée du corps n'enveloppe et n'exprime d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée ; car son objet, qui est le corps (par la Propos. 6, part. 2), a Dieu pour cause, en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue, et non sous aucun autre attribut : d'où il suit (par l'Axiome 6, part. 1) que cette idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu, en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut de l'étendue. De plus, cette idée, comme mode de la pensée, a également Dieu pour cause (par la même Propos.), en tant que chose pensante, et non sous aucun autre point de vue. Donc (par le même axiome) l'idée de cette idée enveloppe la connaissance de Dieu considéré sous l'attribut de la pensée, et non sous aucun autre point de vue. Il est donc évident que l'âme humaine, ou l'idée du corps humain, n'enveloppe ni n'exprime d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue. Or, de ces deux attributs et de leurs affections, il est impossible (par la Propos. 10, part. 1) de déduire aucun autre attribut. Je conclus donc que l'âme humaine ne peut connaître

que les attributs de l'étendue et de la pensée ; ce que je me proposais de démontrer.

Vous demandez s'il faudra reconnaître autant de mondes différents qu'il y a d'attributs de Dieu. Je vous renvoie pour cela au Schol. de la Propos. 7 de l'*Éthique*, part 2. Du reste, cette proposition pourrait se démontrer plus aisément par l'absurde ; et quand il s'agit d'une proposition négative, je préfère ce genre de démonstration à la preuve directe, comme plus analogue à son objet. Mais puisque vous ne voulez que des démonstrations positives, je n'insiste pas et j'arrive à votre seconde objection.

Vous doutez qu'il soit possible, quand deux choses diffèrent entre elles tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, que l'une d'elles produise l'autre, n'y ayant rien de commun entre des choses si différentes. Mais veuillez remarquer que tous les êtres particuliers, hormis ceux qui sont produits par leurs semblables, diffèrent de leurs causes tant par l'essence que par l'existence ; ce qui ôte tout sujet de doute à cet égard.

Quant au sens précis où j'ai dit que Dieu est la cause efficiente des choses, de leur essence comme de leur existence, je crois m'être suffisamment expliqué dans le Scholie et le Corollaire de la Propos. 25 de l'*Éthique*, part. 1.

Le principe renfermé dans le Scholie de la Propos. 10, part. 1, est fondé, comme je l'ai dit à la fin de ce même Scholie, sur l'idée que nous avons de l'Être absolument infini, et non point sur ce qu'il y a ou peut y avoir des êtres doués de trois, quatre, cinq attributs.

Voici les exemples que vous me demandez : pour les choses de la première catégorie, je citerai, dans la pensée, l'entendement absolument infini ; dans l'étendue, le mouvement et le repos ; pour celles de la seconde catégorie, la face de l'univers entier, qui reste toujours la même, quoiqu'elle change d'une infinité de façons. Voyez, sur ce point, le Scholie du Lemme 7, avant la Propos. 14, part. 2.

J'espère, Monsieur, avoir répondu à vos objections et à celles de votre ami. Toutefois, s'il vous reste quelque scrupule, je vous supplie de ne point hésiter à m'en faire part, pour que j'essaye, autant qu'il sera en moi, de le dissiper. Agréez, etc.

La Haye, 29 juillet 1675.

LETTRE XXXII

À MONSIEUR DE SPINOZA,

****[71].

Monsieur,

Je viens vous demander la démonstration de ce principe, que l'esprit humain ne peut comprendre d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Ce n'est pas que je ne voie très-clairement la chose, mais il me semble qu'on pourrait tirer une conclusion toute contraire du Scholie de la Propos. 7, part. 2 de l'*Éthique* ; et cela vient sans doute de ce que je n'en ai pas suffisamment entendu le vrai sens. J'ai pris le parti de vous exposer comment j'ai tiré cette conclusion, mais non sans vous prier instamment, là où je ne pénétrerai pas votre pensée véritable, de venir à mon secours avec votre obligeance accoutumée.

J'arrive au fait. Je vois bien, par le Scholie cité plus haut, qu'il n'y a qu'un seul monde ; mais il résulte aussi de ce Scholie que ce monde unique et partant chaque chose particulière sont exprimés d'une infinité de façons. D'où il suit que la modification qui constitue mon âme et celle qui constitue mon corps, bien qu'elles ne soient qu'une seule et même modification, sont exprimées d'une infinité de façons, par un mode de la pensée, par un mode de l'étendue, par un mode d'un autre attribut de Dieu que je ne connais pas, et ainsi à l'infini, puisque Dieu a une infinité d'attributs et que l'ordre et la connexion des modifications de ces attributs sont les mêmes dans chacun d'eux. Or voici la question qui se présente : Pourquoi l'âme, qui représente une certaine modification, laquelle n'est pas seulement exprimée dans l'étendue, mais d'une infinité d'autres façons, pourquoi, dis-je, l'âme ne perçoit-elle que l'expression de cette modification dans l'étendue, c'est-à-dire le corps humain, et pourquoi n'en perçoit-elle pas l'expression dans d'autres attributs de Dieu ? Mais le défaut de temps ne me permet pas d'insister plus longuement sur cette difficulté, qui s'évanouira peut-être tout à fait par de nouvelles méditations.

Londres, 12 août 1675.

LETTRE XXXIII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR ****[72],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

…. Pour répondre à votre objection, il me suffit de dire qu'il est impossible, bien que chaque chose particulière soit exprimée d'une infinité de façons dans l'entendement de Dieu, que toutes ces idées en nombre infini qui l'y représentent ne constituent qu'une seule et même âme, savoir, l'âme de cette chose particulière : elles doivent constituer une infinité d'âmes ; et il n'y a point à cela de difficulté, puisque chacune de ces idées en nombre infini n'a aucune connexion avec les autres, ainsi que je l'ai expliqué dans le Scholie déjà cité de la Propos. VII, p. 2, et qu'on le peut déduire d'ailleurs de la Propos. X, p. 2. Veuillez faire quelque attention à ces passages, et je crois que toute objection disparaîtra ....

La Haye, 18 août 1675.

LETTRE XXXIV

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

****[73].

Monsieur,

…. J'ai beaucoup de peine à comprendre comment il est possible de démontrer *a priori* l'existence des corps avec leurs figures et leurs mouvements ; car dans l'étendue, prise en soi d'une manière absolue, il ne se rencontre rien de semblable.

Je voudrais savoir aussi comment il faut entendre ces paroles de votre lettre sur l'infini : Or ils ne concluent pas pour cela que ce soit par la multitude de leurs parties que ces sortes de choses surpassent tout nombre assignable. Il me semble que tous les mathématiciens, quand ils considèrent les infinis de cette espèce, ne manquent jamais de démontrer que le nombre de leurs parties est si grand qu'il surpasse tout nombre assignable. Or, dans l'exemple des deux cercles que vous avez cité, il ne paraît pas que vous prouviez cela, bien que vous entrepreniez de le faire. Vous montrez seulement que les mathématiciens ne s'appuient pas sur la grandeur de l'espace compris entre les deux lignes, mais vous ne montrez pas, comme vous le vouliez, qu'ils ne s'appuient pas sur la multitude des parties ....

2 mai 1676.

LETTRE XXXV

(Réponse à la précédente).

MONSIEUR ****[74],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

J'ai dit dans ma lettre sur l'infini que les mathématiciens ne concluent pas l'infinité des parties de leur multitude ; car pour raisonner de la sorte, il faudrait qu'une multitude plus grande fût impossible ; il faudrait que la multitude en question surpassât toute multitude donnée. Or, il n'en est pas ainsi, puisque, dans l'espace total compris entre les deux cercles non concentriques supposés, il y a deux fois plus de parties que dans la moitié de cet espace ; ce qui n'empêche pas que le nombre des parties contenues dans cette moitié ne surpasse, tout aussi bien que le nombre des parties contenues dans l'espace total, tout nombre assignable.

Vous pensez qu'il est difficile, en partant de la notion de l'espace, tel que Descartes le conçoit, c'est-à-dire comme une masse en repos, de démontrer l'existence des corps. Pour moi, je ne dis pas seulement que cela est difficile, je dis que cela est impossible. Car la matière, étant donnée en repos, persévérera dans son repos autant qu'il sera en elle, et ne pourra être mise en mouvement que par une cause extérieure plus puissante. C'est pourquoi j'ai osé dire autrefois que les principes des choses naturelles imaginés par Descartes sont inutiles, pour ne pas dire absurdes.

La Haye, 5 mai 1676.

LETTRE XXXVI

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

****[75].

Monsieur,

Soyez assez bon pour m'indiquer, je vous prie, comment on peut, dans vos principes, expliquer *a priori* la variété des choses par le concept de l'étendue. Vous rappelez dans votre lettre [76] le sentiment de Descartes, qui ne pouvait, disait-il, expliquer la variété par l'étendue qu'en l'y supposant produite par l'activité motrice de Dieu. Il me paraît donc que Descartes ne déduit pas, comme vous le dites, l'existence des corps du concept d'une matière en repos, à moins que vous ne comptiez pour rien la supposition d'un Dieu moteur. J'ajoute que vous ne montrez pas comment l'existence des corps doit résulter *a priori* de l'existence de Dieu, difficulté capitale et que Descartes croyait au-dessus de la portée de l'esprit humain. Je sais fort bien que vous avez sur cette matière d'autres pensées que Descartes, et c'est pourquoi je vous supplie de me faire part de vos lumières, à moins que vous n'ayez quelque bonne raison qui vous ait détourné jusqu'à ce jour de faire connaître le fond de vos sentiments. Du moins, si vous jugez, comme j'en suis convaincu, qu'avec moi cette réserve cesse d'être nécessaire, veuillez me donner quelque indication dont je puisse profiter. En tout cas, soit que vous me parliez à cœur ouvert, soit que vous teniez votre pensée secrète, croyez que mon affection pour vous reste inaltérable.

Ce qui me fait désirer particulièrement l'explication de la difficulté que je vous propose, c'est que j'ai remarqué, dans mes études mathématiques, que l'on ne déduit jamais d'une chose quelconque prise en soi, c'est-à-dire, de la définition de cette chose, qu'une seule propriété ; et si l'on veut connaître plusieurs propriétés de la chose en question, il devient nécessaire de la comparer avec d'autres choses ; car alors, par le rapprochement de ces diverses définitions, on découvre des propriétés nouvelles. Par exemple, si je considère la circonférence d'un cercle en elle-même, tout ce que je puis savoir, c'est qu'elle est partout semblable à elle-même, c'est-à-dire parfaitement uniforme, ce qui la distingue essentiellement de toutes les

autres courbes ; mais je ne puis rien dire de plus. Maintenant, si je viens à comparer cette circonférence à d'autres lignes, aux rayons du cercle, par exemple, ou à deux lignes qui se coupent, ou à d'autres encore, je découvrirai alors un certain nombre de nouvelles propriétés. Or, tout cela me semble par trop d'accord avec la Propos. XVIe [77] de l'*Éthique* qui est peut-être la plus importante de tout le traité ; on y prend pour accordé que de la définition d'une chose quelconque se déduisent un certain nombre de propriétés qui lui appartiennent nécessairement ; ce qui me paraît impossible, tant qu'on ne compare pas la chose définie à d'autres objets. Voilà, Monsieur, ce qui m'empêche de concevoir comment d'un seul attribut considéré en soi, savoir, l'étendue, on peut faire sortir la variété infinie des corps.

Que si vous estimez que cette variété se déduit, non pas d'un seul attribut considéré en soi, mais de tous les attributs de Dieu pris ensemble, je vous prie de m'expliquer ce que je dois penser sur ce point, et comment la chose se peut concevoir. Agréez ....

Paris, 23 juin 1676.

LETTRE XXXVII

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR ****[78],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Vous me demandez si du seul concept de l'étendue la variété des choses se peut déduire *a priori*. Non, certes, et je crois avoir déjà prouvé clairement que cela est impossible. C'est même pour cette raison que j'ai reproché à Descartes d'avoir défini la matière par l'étendue. Selon moi, il la faut expliquer par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Au surplus, j'espère avoir quelque jour l'occasion, si Dieu me prête vie, de traiter à fond avec vous cette matière, sur laquelle je n'ai pu rien mettre en ordre jusqu'à ce moment.

Vous dites que l'on ne peut déduire de la définition d'une chose considérée en soi qu'une seule propriété. C'est, en effet, je crois, ce qui arrive, quand on a affaire à des objets très-simples ou à des êtres de raison, comme sont les figures de géométrie ; mais dans la réalité il en est tout autrement. Ainsi, de cela seul que je définis Dieu : l'être dont l'essence implique l'existence, je puis déduire plusieurs de ses propriétés ; par exemple, qu'il est unique, immuable, infini, etc. Il me serait facile de vous citer plusieurs cas semblables, ce qui est présentement superflu. Je termine en vous priant de me faire savoir si le Traité de M. Huet (contre le Traité théologico-politique), dont vous m'avez parlé précédemment, a paru à l'heure qu'il est. Pourriez-vous m'en envoyer un exemplaire ? - Encore une question : savez-vous quelque chose des récentes découvertes dont on parle sur la réfraction ? Adieu, Monsieur, aimez-moi toujours .

La Haye, 15 juillet 1676.

LETTRE XXXVIII

À MONSIEUR ALBERT BURGH[79],

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je ne pouvais croire ce qu'on me disait de vous ; mais après la lettre que vous m'écrivez, il faut bien que je me rende, et je vois aujourd'hui non-seulement que vous êtes entré dans l'Église romaine, mais qu'elle a en vous un très-zélé défenseur, et que vous avez appris à son école à maudire vos adversaires et à vous déchaîner contre eux en mille violences. J'avais d'abord résolu de ne rien répondre à tout cela, convaincu que le temps, mieux que la raison, vous ramènerait à vous-même et à vos amis ; sans parler d'autres motifs que je me souviens que vous approuviez jadis, quand nous nous entretenions de l'affaire de Stenon [80] (ce qui ne vous empêche pas de suivre maintenant ses traces). Mais quelques amis, qui ont partagé les espérances que je fondais sur votre excellent naturel, m'ayant instamment prié de ne pas manquer en cette rencontre aux devoirs de l'amitié, et de songer à ce que vous avez été plus qu'à ce que vous êtes, ces raisons et d'autres semblables m'ont déterminé à vous écrire ce peu de mots, que je vous prie de lire d'un esprit calme.

Je ne perdrai pas mon temps à vous peindre, comme font d'ordinaire les adversaires de l'Église romaine, les vices des prêtres et des pontifes, afin de vous donner pour eux des sentiments d'aversion : ces tableaux, inspirés le plus souvent par des passions mauvaises, sont plus faits pour irriter que pour instruire. J'accorderai même qu'il se rencontre dans l'Église romaine un plus grand nombre d'hommes de grande érudition et de mœurs irréprochables que dans aucune autre Église chrétienne : et cela est très-simple ; car, les membres de cette Église étant plus nombreux, il doit s'y trouver un plus grand nombre d'hommes de tel ou tel genre de vie, quel qu'il soit. En tout cas, une chose que vous ne pouvez nier, à moins qu'avec la raison vous n'ayez aussi perdu la mémoire, c'est que dans toutes les Églises il y a un certain nombre de gens de bien qui honorent Dieu par la justice et par la charité. Nous connaissons de ces sortes de gens parmi les

luthériens ; nous en connaissons parmi les réformés, les mennonites, les enthousiastes ; et pour n'en citer qu'un petit nombre, vous n'êtes pas sans savoir que vos propres aïeux, au temps du duc d'Albe, souffrirent pour leur religion des tourments de toute espèce avec une constance et une liberté d'âme admirables. Il faut donc bien que vous accordiez qu'une vie sainte n'est pas le privilège de l'Église romaine ; elle peut se rencontrer dans toutes les Églises. Et comme c'est par la sainteté de la vie que nous connaissons, pour parler avec l'apôtre Jean (Épître I, chap. IV, vers. 13), que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous, il s'ensuit que ce qui distingue l'Église romaine de toutes les autres est entièrement superflu, et par conséquent est l'ouvrage de la seule superstition. Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique : la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ ; et le Christ ne peut pas être là où elles ne sont plus, car l'Esprit du Christ peut seul nous donner l'amour de la justice et de la charité. Croyez, Monsieur, que si vous aviez pesé ces pensées au dedans de vous-même, vous ne vous seriez point perdu et vous n'auriez point causé la peine la plus vive à vos parents, qui gémissent aujourd'hui sur votre sort.

Mais je reviens à votre lettre, où vous commencez par déplorer que je me laisse prendre aux séductions du prince des esprits rebelles. Sur quoi je vous prie de vous tranquilliser et de revenir à vous-même. Du temps que vous aviez l'esprit libre, vous adoriez, si je ne me trompe, un Dieu infini par qui tout se fait et se conserve. Quel est donc cet ennemi de Dieu que rêve aujourd'hui votre imagination, prince fantastique qui agit contre la volonté de Dieu pour séduire et tromper la plupart des hommes (car les hommes de bien sont rares), artisan du mal à qui Dieu livre les hommes pour les tourmenter éternellement ? Mais comment voulez-vous que la justice divine permette que le diable trompe impunément les hommes, et que les hommes soient punis pour avoir été les tristes victimes de ses séductions ?

Toutes ces énormités seraient tolérables encore, si vous adoriez un Dieu infini et éternel. Mais non : votre Dieu, c'est celui que Chastillon, à Tienen, donna impunément à manger à ses chevaux. Et c'est vous qui déplorez mon aveuglement ! c'est vous qui ne voyez que chimères dans ma philosophie, dont vous ne savez pas le premier mot ! Vous avez donc entièrement perdu le sens, bon jeune homme ? Et il faut que votre esprit ait été fasciné,

puisque vous croyez maintenant que le Dieu suprême et éternel devient la pâture de votre corps et séjourne dans vos entrailles.

Vous semblez pourtant vouloir user encore de votre raison, et vous me demandez comment je sais que ma philosophie est la meilleure entre celles qu'on a autrefois professées dans le monde, qu'on y professe encore, et qu'on y professera un jour. C'est une question que je puis vous faire à mon tour et avec beaucoup plus de raison ; car je ne me flatte point d'avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement que je comprends la vraie. Vous me demanderez comment je sais cela. Je réponds que je le sais de la même façon que vous savez vous-même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Et tout le monde reconnaîtra le droit que j'ai de répondre de la sorte, excepté les cerveaux malades qui rêvent de certains esprits immondes dont la fonction consiste à nous donner des idées fausses qui ressemblent tout à fait aux vraies. Ce sont là des visions, et le vrai est à soi-même sa propre marque et la marque du faux.

Mais vous, qui croyez avoir trouvé la meilleure des religions ou plutôt les meilleurs des hommes, et qui leur avez livré votre foi crédule, je vous demanderai à mon tour *comment vous savez que ces hommes sont en effet les meilleurs entre tous ceux qui ont enseigné, qui enseignent et qui enseigneront d'autres religions ? Avez-vous examiné toutes ces religions, tant anciennes que nouvelles, celles de nos contrées, celles de l'Inde, enfin celles de l'univers ? Et alors même que vous les auriez examinées scrupuleusement, qu'est-ce qui vous assure que vous avez choisi la meilleure ?* Car, enfin, vous ne pouvez donner aucune raison de votre foi. Vous direz sans doute que vous vous reposez dans le témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu, tandis que ceux qui ne pensent pas comme vous sont séduits et trompés par le prince des esprits rebelles. Mais tous ceux qui ne sont pas de l'Église romaine diront de leur Église ce que vous dites de la vôtre, et ils auront tout autant de droit que vous.

Vous parlez du consentement unanime de tant de milliers d'hommes, de la succession non interrompue de l'Église. Mais tout cela, c'est le propre langage des pharisiens. Ils produisent, avec une confiance égale à celle des croyants de l'Église romaine, des myriades de témoins qui n'ont pas une fermeté moins opiniâtre que les vôtres, et qui rapportent, comme s'ils les avaient vues, des choses qu'ils ont entendu dire. Ajoutez que les pharisiens font remonter leur origine jusqu'à Adam. Ils vantent, eux aussi, avec une

arrogance que l'Église romaine ne surpasse pas, la solidité immuable de leur Église qui s'est propagée jusqu'à ce jour, malgré l'hostilité commune des chrétiens et des gentils. Plus que tous les autres, ils se défendent par leur antiquité : c'est de Dieu même qu'ils ont reçu leurs traditions. Eux seuls conservent la parole de Dieu, écrite et non écrite. Voilà ce qu'ils proclament d'une seule voix. Et en effet, personne ne peut nier que toutes les hérésies ne soient sorties de leur sein, et que les pharisiens ne soient restés fidèles à eux-mêmes pendant plusieurs milliers d'années, sans aucune contrainte et par la seule force de la superstition. Je ne parle pas de leurs miracles : mille personnes, et je les suppose bavardes, se fatigueraient à les raconter. Mais ce dont ils s'enorgueillissent de préférence, ce sont leurs martyrs. Ils en comptent plus que toute autre nation, et chaque jour augmente le nombre de ceux de leurs frères qui savent souffrir pour leur foi avec une force d'âme singulière. Ici je suis moi-même témoin de leur sincérité : j'ai vu entre beaucoup d'autres un certain Juda, qu'ils nomment le Fidèle, qui, élevant la voix du sein des flammes où on le croyait déjà consumé, entonna l'hymne *Tibi, Deus, animam meam offero*, et n'interrompit ce chant que pour rendre le dernier soupir.

Vous exaltez la discipline de l'Église romaine ; j'avoue qu'elle est d'une profonde politique, et profitable à un grand nombre, et je dirais même que je n'en connais pas de mieux établie pour tromper le peuple et enchaîner l'esprit des hommes, s'il n'y avait l'Église mahométane, qui surpasse de beaucoup la romaine à cet égard.

Vous voyez, Monsieur, qu'au bout du compte, le seul de vos arguments qui soit pour les chrétiens, c'est le troisième, qui repose sur ce que des hommes sans lettres et de condition basse sont parvenus à convertir presque tout l'univers à la foi du Christ. Mais remarquez que cette raison ne vaut pas seulement pour l'Église romaine ; elle vaut pour toutes les Églises qui reconnaissent Jésus-Christ.

Je suppose maintenant que toutes vos raisons soient en faveur de la seule Église romaine. Croyez-vous avoir pour cela démontré mathématiquement l'autorité de cette Église ? Certes, il s'en faut infiniment. Pourquoi voulez-vous donc que je croie que mes démonstrations m'ont été inspirées par le prince des esprits méchants, et non par Dieu ? J'ajoute que votre lettre me fait voir clairement que si vous vous êtes donné corps et âme à l'Église romaine, ce n'est pas tant l'amour de Dieu qui vous y a porté que la crainte

de l’enfer, ce principe unique de toute superstition. Hé quoi ! poussez-vous l’humilité jusqu’à ne plus croire à vous-même, pour ne croire qu’à d’autres hommes qui sont damnés, eux aussi, par un grand nombre de leurs semblables ? Est-il possible que vous me taxiez d’arrogance et de superbe, parce que j’use de la raison, parce que je me confie à cette vraie parole de Dieu qui se fait entendre dans notre âme et que rien ne peut corrompre ni altérer ? Au nom du ciel, chassez loin de vous cette déplorable superstition, reconnaissez la raison que Dieu vous a donnée, et attachez-vous à elle, si vous ne voulez descendre au rang des brutes. Cessez d’appeler mystères d’absurdes erreurs, et de confondre, à la honte de votre raison, ce qui surpasse l’esprit de l’homme ou ne lui est pas connu encore avec des croyances dont l’absurdité se démontre, avec ces horribles secrets de l’Église romaine que vous jugez d’autant plus élevés au-dessus de l’intelligence qu’ils choquent plus ouvertement la droite raison.

Du reste, le principe fondamental du *Traité théologico-politique*, savoir, que l’Écriture ne doit être expliquée que par elle-même, ce principe, que vous proclamez faux si témérairement et sans en donner aucune raison, je ne l’ai pas posé comme une hypothèse ; je l’ai établi sur une démonstration concluante et régulière ; vous la trouverez au chapitre VII, où j’ai aussi réfuté les objections de mes adversaires, et à la fin du chapitre XV. Je m’assure, monsieur, que si vous vous rendez attentif à ces passages, et si vous prenez la peine de méditer l’histoire de l’Église (que je vois que vous ignorez complètement), quand vous reconnaîtrez combien de faussetés les historiens ecclésiastiques nous débitent, et par quelle suite d’événements et d’artifices le pontife de Rome a mis la main, six cents ans après Jésus-Christ, sur le gouvernement de l’Église, je m’assure, dis-je, que vous viendrez à résipiscence. C’est ce que je vous souhaite de tout mon cœur. Adieu.

LETTRE XXXIX[81]

À MONSIEUR LOUIS MEYER S. P. D.,

B. DE SPINOZA.

Mon excellent ami,

Je vous renvoie par notre ami de Vries[82] la Préface[83] dont vous l'aviez chargé pour moi. J'ai mis quelques notes à la marge, très-peu, comme vous verrez ; aussi me reste-t-il à en ajouter quelques-unes que j'ai mieux aimé confier à une lettre.

1° Vous expliquez au lecteur, page 4, à quelle occasion j'ai composé la première partie de mon ouvrage ; je voudrais qu'à cet endroit, ou dans tel autre qu'il vous plaira, il fût dit aussi que je l'ai composée en deux semaines [84], personne alors ne devant s'attendre à trouver dans cet écrit le plus haut degré de clarté qu'on puisse exiger, et j'espère aussi qu'on ne se laissera pas arrêter par un ou deux passages obscurs qui pourront se rencontrer çà et là.

2° Je voudrais encore que le lecteur fût averti que j'ai démontré plusieurs choses d'une autre façon que Descartes, non certes pour corriger Descartes, mais seulement pour être plus fidèle à l'ordre que je me suis tracé, et pour ne pas accroître le nombre des axiomes ; et c'est aussi pourquoi j'ai dû démontrer plusieurs choses que Descartes se borne à proposer sans démonstration, et en ajouter d'autres qu'il a cru pouvoir omettre [85]. Enfin, mon très-cher ami, je vous supplie instamment de supprimer tout ce que vous avez dit contre le personnage en question et de n'en laisser subsister aucune trace[86]. Entre beaucoup de raisons qui m'engagent à agir de la sorte, je ne vous en dirai qu'une, c'est que je voudrais voir tout le monde persuadé que notre publication est faite pour le bien de tous les hommes, que vous n'êtes poussé à imprimer ce petit livre que par le seul désir de propager la vérité, et dès lors que votre principal soin, c'est de rendre cet opuscule agréable à tous, d'encourager les hommes avec bienveillance et douceur à l'amour de la véritable philosophie, de travailler enfin à l'utilité commune. Et c'est ce que chacun sera disposé à croire quand il verra que personne n'est attaqué dans mon écrit et qu'on n'y trouve rien qui puisse faire la

moindre peine à qui que ce soit. Que si plus tard notre homme ou quelqu'un de ses pareils s'avise de faire éclater sa malveillance, il sera temps alors pour vous de dévoiler sa vie et ses mœurs, et le public vous applaudira. Je vous demande donc de vouloir bien attendre jusque-là ; ne me refusez pas, de grâce, et croyez-moi toujours,

Votre bien dévoué de tout cœur,

B. DE SPINOZA.

Woorburg, 3 août 1663.

Notre ami de Vries m'avait promis de vous porter cette lettre ; mais comme il ne sait plus maintenant quand il vous reviendra, je me sers d'un autre intermédiaire. Je vous envoie par la même occasion une partie du Scholie de la Proposition 27, partie 2, au commencement de la page 75. Veuillez la faire passer à qui de droit pour qu'on l'imprime de nouveau. - Il est nécessaire que cela soit imprimé une seconde fois, et il faut ajouter 14 ou 15 règles qui peuvent s'intercaler aisément.

---

1 **Henri Oldenburg était ministre résident de la basse Saxe à Londres du temps de Cromwell. Plus tard, il fut nommé secrétaire de la Société royale de Londres et publia, en cette qualité, les *Transactions philosophiques* pendant les années 1664-1667. - Voyez sur Oldenburg et les autres correspondants de Spinoza notre *Notice bibliographique*.**

2 Voyez l'*Éthique*, part. 1, jusqu'à la Propos. 9.

3 Voyez *Novum Organum*, lib. I, aph. 49.

4 Ce Collège philosophique devint peu après la Société royale de Londres, dont Oldenburg fut un des secrétaires.

5 Le livre de Robert Boyle De Nitro, Fluiditate et Firmitate.

6 Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. 7. - Je continue de citer en note les passages de l'*Éthique* qui peuvent éclairer les Lettres de Spinoza, ou en recevoir quelque lumière.

7 Spinoza avait envoyé à Boyle, par Oldenburg, des observations critiques sur le livre *De Nitro, Fluiditate et Firmitate*. Boyle s'empressa d'y répondre, et Oldenburg servit encore d'intermédiaire. Voyez Lettres V, VI, VII, VIII et suiv. des *Opp. posth.*

8 *Éthique*, part. 1, Propos. 28.

9 *Éthique*, part. 1, Propos. 8.

10 J'interprète en cet endroit Spinoza plus que je ne le traduis, sa pensée ne me paraissant pas complètement exprimée. - Voyez *Éthique*, part. 2, Propos. 7, 8.

11 Voyez Descartes, *Principes de la Philos.*, part. 2, 46 sqq.

12 L'Éthique. - Voyez notre Notice bibliographique. - Comp. de Murr Adnotat. ad Tract. theol.-polit., p. 20.

13 On sait que Spinoza finit par se décider à ne pas publier l'*Ethica*, qui ne parut qu'après sa mort. - Voyez notre *Notice bibliographique*.

14 Ces notes ont été publiées pour la première fois dans leur intégrité par Théoph. de Murr. Voyez notre *Notice bibliographique*.

15 Voyez *Éthique*, Propos. 18, part. 1.

16 Actes des Apôtres, XVII, 28.

17 Voy. *Éthique*, part. 1, Schol. de la Propos. 15 ; - et sur la distinction de la nature naturante et de la nature naturée, ibid., Schol. de la propos. 29.

18 S. Jean, 1, 14 ; S. Paul *aux Hébreux*, II, ch. 2, vers. 16.

19 L'Éthique.

20 Pour plus ample explication de ce passage, voyez l'*Éthique*, part. 1, Appendice.

21 Voyez *Genèse*, ch. 18, vers. 1-17.

22 Voyez *S. Matthieu*, ch. 8, vers. 21 et 22.

23 Voyez *Actes des Apôtres*, ch. 9, vers. 3.

24 **Simon de Vries est ce riche bourgeois d'Amsterdam dont Spinoza refusa d'être l'héritier. Voyez Colérus, *Vie de Spinoza*.**

25 Pierre Borel, savant médecin et mathématicien français du dix-septième siècle.

26 *Éthique*, part. 1, Propos. 9.

27 *Éthique*, part. 1, Propos. 11, et son Scholie.

28 *Éthique*, part. 1, Propos. 31.

29 On voit par l'ensemble de ce passage : 1° que Spinoza avait communiqué son *Éthique*, en tout ou en partie, à Simon de Vries, comme il avait fait à Oldenburg (voy. Lettres II, III, IV) ; 2° la réponse de Spinoza à Simon de Vries étant de 1663, il s'ensuit que l'Éthique était composée, au moins en partie, à cette époque.

30 *Genèse*, ch. 32, vers. 28.

31 *Genèse*, ch. 25, vers. 25.

32 **Ces initiales désignent Louis Meyer (*philosophiæ medicinæque doctor*), l'ami le plus intime de Spinoza. Voyez notre *Notice bibliographique*.**

33 *Éthique*, part. 1, Propos. 7.

34 *Ibid.*, Propos. 5.

35 *Ibid.*, Propos. 8.

36 Voyez *Éthique*, part. 1, Schol. de la Propos. 15.

37 Spinoza suppose que le cercle CD est enveloppé par le cercle AB, et que ces deux cercles ne sont pas concentriques.

38 Pour déterminer le *maximum* et le *minimum* de cette distance, joignez les centres par une droite et prolongez-la dans les deux sens. Les deux portions de cette droite interceptées entre les deux circonférences vous donnent, l'une le *maximum*, et l'autre le *minimum* cherchés.

39 Rabbi Chasdai Ben Abraham, philosophe juif du quatorzième siècle. Voyez Wolf, *Bibl. hebr.*, tome I, p. 317.

40 **Ce Guillaume de Blyenbergh était un marchand de Dordrecht qui se mêlait de théologie. Voyez Colérus, *Vie de Spinoza*. - Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. IV, part. 2, - De Murr, *Adnot. ad Tract.*, p. 19, - et notre *Notice Bibliographique*.**

41 Ce traité est le *Renati Descartes Principia philosophiæ*. Il fut publié en 1663, avec les *Cogitata metaphysica* comme appendice.

42 Petite ville près de Rotterdam.

43 L'appendice des Ren. Desc. Princip. philos., lequel porte aussi pour titre Cogitata metaphysica. Voyez notre Notice bibliographique.

44 Je lis *infortunatum* au lieu de *fortunatum*, qui me paraît en contradiction directe avec la pensée de Spinoza.

45 *Éthique*, part. 5, Propos. 36, et son Scholie.

46 Sur l'identité de l'intelligence et de la volonté, voyez *Éthique*, part. 2, Propos. 49, et son Corollaire.

47 Louis Meyer, ami de Spinoza.

48 *Éthique*, part. 1, Propos. 11, et son Scholie.

49 *Michée*, ch. XVIII, vers. 13 et suiv.

50 Voyez la Propos. 8 de l'*Éthique*, part. 1, et le Scholie de cette Propos., dont notre Lettre XIX est une sorte de commentaire.

51 Voyez l'*Éthique*, part. 1, Propos. 14, et son premier Corollaire.

52 *Éthique*, part. 1, Propos. 8.

53 *Ibid.*, Propos. 12 et 13.

54 Voyez l'*Éthique*, part. 1, Propos. 11, troisième Démonstration, avec son Scholie.

55 Voyez le *Traité de la Réforme de l'entendement*, dont cette lettre est comme le résumé.

56 **Ces initiales désignent probablement Isaac Orobio, d'Amsterdam ; il avait communiqué à Spinoza une sorte d'analyse critique du *Theologico-Politicus* faite par le médecin L. de V. (Lambertus de Velthuysen). - Voyez de Murr, *Adnotat. ad Tract. theol. polit.* (*J. Osten d'après Charles Appuhn, NdE*).**

57 Voyez l'*Éthique*, part. 3.

58 Voyez l'*Éthique*, part. 1, Propos. 20.

59 Ce professeur s'appelait Regner de Mansvelt. Son livre contre le *Traité théologico-politique* a paru à Amsterdam, 1674, in-4.

60 Voyez *Œuvres de Leibnitz*, édit. Dutens, tome III, p. 14.

61 Il s'agit de Diemerbroeck, savant cartésien d'Utrecht. Voyez la lettre suivante.

62 Le livre du R. P. François Lana est intitulé : *Prodromo premesso all' Arte maestra*. Ce savant jésuite est aussi l'auteur du livre : *Magisterii naturæ et artis* (Brixiæ, 1686, in-fol.).

63 L'édition de 1677 et celle de Paulus ne donnent point les lignes qui suivent : elles ont été publiées pour la première fois par de Murr.

64 **Th. de Murr regarde comme certain que cette lettre est adressée à Louis Meyer. Voyez *Adnot. ad Tract.*, I. I. (*G. H. Schuller d'après Charles Appuhn, NdE*).**

65 Ces initiales indiquent probablement Jean Rieuwertz, le libraire d'Amsterdam.

66 Voyez l'*Éthique*, part. 1, Propos. 18 et 19.

67 Voyez l'*Éthique*, part. 1, Propos. 32 ; part. 2, Propos. 58 ; et surtout le Scholie de la Propos. 2, part. 3.

68 Voyez l'*Éthique*, part. 2, Propos. 14 et 17.

69 **Cette lettre est de Louis Meyer. Voyez de Murr. (*G. H. Schuller d'après Charles Appuhn, NdE*).**

70 **Louis Meyer. (G. H. Schuller d'après Charles Appuhn, NdE).**

71 **Louis Meyer. (E. W. de Tschirnhaus d'après Charles Appuhn, NdE).**

72 **Louis Meyer. (E. W. de Tschirnhaus d'après Charles Appuhn, NdE).**

73 **Il est parfaitement certain que cette lettre est de Louis Meyer, puisqu'on y répond à la lettre de Spinoza sur l'infini. Voyez notre Lettre XV. (*E. W. de Tschirnhaus d'après Charles Appuhn, NdE*).**

74 **Louis Meyer (E. W. de Tschirnhaus d'après Charles Appuhn, NdE).**

75 **Louis Meyer. (E. W. de Tschirnhaus d'après Charles Appuhn, NdE).**

76 Voir la lettre précédente.

77 Partie 1, *De Dieu*.

78 **Louis Meyer. (E. W. de Tschirnhaus d'après Charles Appuhn, NdE).**

79 **Cet Albert Burgh, d'abord disciple de Spinoza, se convertit durant un voyage qu'il fit en Italie, et quitta la religion réformée pour devenir catholique. Dans le premier feu de son zèle, l'excellent jeune homme écrivit à Spinoza une longue lettre destinée à le convertir à son tour. Nous ne donnons que la réponse de Spinoza.**

80 On sait que l'illustre anatomiste danois abjura la religion luthérienne en 1667 pour embrasser le catholicisme.

81

82 Simon de Vries.

83 La Préface écrite par Louis Meyer pour être mise en tête des *Renati Descartes Principia philosophiæ*.

84 Meyer n'a pas cru devoir mentionner cette circonstance.

85 Meyer s'est conformé sur ce point aux désirs de Spinoza et a reproduit ses propres paroles.

86 Meyer a supprimé, en effet, tout le passage de sa Préface qui contrariait l'humeur prudente et pacifique de Spinoza.